

الأصول الكلامية وعلم المنطق

عند العلماء المسلمين المتأخرين

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا



Bibliotheca Alexandrina



0137683

الأصول الكلامية وعلم المنطق عند العلماء المسلمين المتأخرين

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا

الاصول الكلامية وعلم المنطق عند العلماء المسلمين المتأخرين

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الناشر

دار احضارة للطباعة والنشر والتوزيع

٣٣٥٤٠٧٤

الطبعة الاولى

١٩٩٩

الترقيم الدولي

٩٩/١٤٠٧٤

للهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه
يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل
الله الرجس على الذين لا يؤمنون".

صدر في القرآن العظيم

سورة الانعام - آية (١٢٥)

إهداء

" إلى روح جدي العلامة الكبير "

حليفه سالم أبو قحف

تقديراً ووفاءً وثمره من ثمرات علمه الغرير راجياً من الله
تعالى أن يتغمده بفيض رحمته ووسيع جناته العالية.

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

برما - طنطا ٨ أكتوبر ١٩٩٩م

إهداء

إلى العالم الإنسان صاحب القلب الطيب الطاهر

أستاذى الدكتور مصطفى حلمي

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم

اعترافا بفضلته وتقديرًا لأستاذيته راجيا من الله تعالى أن يمنحه
الصحة وطول البقاء .

دكتور

محمد محمود أبو قحف

كلية الآداب

جامعة الزقازيق

"بسم الله الرحمن الرحيم"

الحمد لله رب العالمين ، ونصلي ونسلم على خير خلق الله
أجمعين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين
الطاهرين .

وبعد

"مقدمة"

لقد تعددت البحوث والدراسات الفلسفية والعلمية في تاريخ
المذاهب والفرق الإسلامية ، منذ القرون الخمسة الأولى من
جوانب متعددة ، كعلم الكلام ، والفقه ، ومذاهب الفلاسفة
الإسلاميين ، والتصوف ، والتشيع بالإضافة إلى كثير من البحوث
المتخصصة في العلوم التجربة الطبيعية وفروعها المختلفة والتي

تركزت بصفة خاصة في اكتشاف المنهج العلمي الاستقرائي عند علماء العرب ، وطريقة المسلمين في تطبيق منهج القياس الفقهي الأصولي ، وأثر ذلك في النهضة العربية الإسلامية في العصور الوسطى ، كذلك اهتمت البحوث باكتشاف المنطق الأصولي الإسلامي ، وتحديد موقف الأصوليين من المتكلمين والفقهاء من المنطق الصوري الأرسطي ، ورفضهم للجانب الصوري ، وتأكيدهم على أهمية منطقهم القياسي . في إيجاد الحلول اللازمة لمقتضيات التصور العلمي والفكري ، وما يقابلهم من مشكلات .

وإذا كانت البحوث والدراسات الإسلامية والعربية ، قد اهتمت بتوضيح الجوانب الأصلية في الفكر الإسلامي ، وتحليل المصادر والآثار الخارجية الدخيلة على هذا الفكر ، ومحاولة تنقية الفكر الإسلامي الأصل من هذه الآثار اليونانية أو الشرقية أو غيرها - إلا أن الفترة المتأخرة كانت في أشد الحاجة إلى مثل هذه الدراسات أو البحوث .

وقد رأينا أن الفكر الإسلامي في العصور المتأخرة - ابتداء من القرن السادس والسابع الهجريين قد لفت أنظار بعض الباحثين ،

من بعض الجوانب كالتصوف، والفقه، بالإضافة إلى بعض الأنطار الكلامية. وقصور المنطق والأدب وعلم اللغة ...

وقد ظهرت بحوث داب قيمة كبيرة تناقش أصول الفكر الإسلامي والعربي في هذه الفترات المتأخرة. وبركزت معظمها على إبراز الجوانب الأصلية في الفكر السلفي، والسلوك الأخلاقي عند الصوفية والجوانب الروحية عند بعض الطرق الصوفية الأصلية. وتحليل الآثار الغربية ودعاوى الحلول والاتحاد. واستبعاد ما دخل على أصول الفكر الإسلامي من ألفاظ ومبادئ إلحادية أو غيرها.

ولكن الفكر الإسلامي في العصور المتأخرة من القرن الثامن والتاسع حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري مازال في حاجة إلى التحليل والدراسة والمناقشة

فالتراث الفكري والعلمي في هذه العصور لا ينفصل عن التراث الإسلامي في القرون السابقة، فقد استمد هذا التراث عند المتأخرين في نواحيه المختلفة. [في علم الكلام (التوحيد) وأصول الفقه. والمنطق. والعلوم العربية الأخرى كالنحو والصرف

والآدب وغير ذلك] . اصوله وقواعد من التراث الفكرى والعلمى عند السابقين

وهذا ما يتصح لنا من خلال هذا البحث الذى يتناول بالمناقشة والتحليل الأصول الكلامية وعلم المنطق عند العلماء المسلمين المتأخرين . ولكن طريقة التقليد وانحسار الإبداع الفكرى والتفكير العقلى . كانت هى السائدة فى هذه الفترات المتأخرة .. وربما كان هناك الكثير من العوامل التى أدت إلى ذلك . منها الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية وقد أشرنا إلى ذلك بالتفصيل خلال هذا البحث .

ولقد كانت هناك أمور كثيرة دعت الباحث إلى تناول هذا الموضوع بالتحليل والدراسة منها . أن هذه الفترة من القرن التاسع وحتى الرابع عشر الهجرى بحاجة إلى دراسة وتحليل دقيق ، للأصول الكلامية والعلوم العقلية التى كانت تدرس فى أروقة الأزهر الشريف والمداس العلمية الإسلامية وفى مساحد الشرق . كذلك رأينا ضرورة الكشف عن الطرق والمناهج الدراسية التى كانت سائدة فى هذه المدارس الإسلامية.

يضاف إلى ذلك نحن بحاجة إلى التعرف على بعض العوامل التي أدت إلى اضمحلال الفكرى الذى ساد فى هذه الفترات المتأخرة ، وكيف يمكن مقاومتها من أجل الرجوع إلى المناهج العقلية الأصيلة التى كانت سائدة فى ربوع الفكر الإسلامى من قبل

لقد أهتم بعض المستشرقين من أمثال : جو لد تسيهر ، ودى بور ، وتشارلز آد مز ، وف بارتولد ، وجورج سارتون ، وول ديورانت ، ومنتجمرى وات ، وغيرهم بدراسة تاريخ الحضارات الإسلامية والعربية وتطورها عبر العصور ، وجدير بنا نحن أبناء هذه الحضارة الإسلامية أن نهتم بدراسة جوانبها المختلفة .

وقد ظفر الباحث بتراث إسلامى كثير فى مجال علم الكلام والمنطق ، بالإضافة إلى بعض الدراسات اللغوية الأخرى التى كانت تدرس فى المدارس الإسلامية فى هذه الفترات واستطاع أن يتعرف من خلالها على الأصول الكلامية وفنون المنطق عند المتأخرين .

وإذا كانت طريقة التقليد ، وترديد آراء السابقين سادت فى مناهج التدريس ، إلا أن ما يتضح لنا أن هناك أصالة إسلامية ، فى

الفكر الإسلامى ولكن منذ بداية القرن الرابع عشر الهجرى . النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ظهرت بشائر التجديد والتطوير للفكر الإسلامى والعربى .

فقد أدرك عدد كبير من المصلحين والمجددين فى الفكر الإسلامى والعربى ما كان عليه علماء المسلمين من تقليد دون إبداع يضاهى ما كان عليه العلماء السابقين فى عصر الازدهار الفكرى والحضارى ، فأرادوا بعثها من جديد على أصول إسلامية ، وأصالة عربية .

فظهرت دعاوى الإصلاح والتجديد الفكرى والسياسى والاجتماعى عند كل من السيد جمال الدين الأفغانى المتوفى عام ١٨٩٧م وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده المتوفى عام ١٩٠٥م وفيلسوف باكستان العظيم الدكتور محمد إقبال ت عام ١٩٣٨م فوضع كل من هؤلاء أصول التجديد الفكرى العربى والإسلامى وقاوم كل منهم دعاوى التخلف والتقليد والجهل . فكانت لهذه الدعاوى أثر كبير فى ظهور جيل عظيم حمل مشاعل الفكر الجديد إذ ظهر كل من الدكتور طه حسين ت عام ١٩٧٤م وعباس محمود العقاد ت عام ١٩٦٤م ومحمد حسين هيكل عام ١٩٥٦م ومحمد

فريد وجدى ن عام ١٩٥٤ ومازال هذا المد الفكرى المتطور قائما حتى الآن .

وقد تناول الباحث العديد من الموضوعات الهامة والحيوية عدة موضوعات هامة يدور حولها هذا البحث من خلال الفصول الآتية :-

الفصل الأول :- الاتجاهات الفكرية عند المتأخرين :

يناقش الكاتب خلال هذا الفصل اتجاهات العلماء والمفكرين فى العصور المتأخرة ، وطرقهم فى التعليم وتلقين العلوم للطلاب والدارسين فى أروقة المدارس الإسلامية ، وبصفة خاصة ما كان سائدا فى مناهج التدريس فى الأزهر الشريف ومساجده ، وقد حددت هذه الفترة منذ القرن السادس وحتى الرابع عشر الهجرى ، فأشار الباحث إلى عصور الازدهار الفكرى الأولى . أى فى القرون الخمسة الأولى ، ثم بعد ذلك طريقة المتأخرين فى التفكير وتلقين العلوم الإسلامية ، وقد اتضح أن هذه الطريقة كانت تقوم على التقليد وترديد آراء السابقين دون إبداع فكرى أو فلسفى . واتضح

كذلك أن بعض العلوم العقلية التي كانت سائدة من قبل قد انغفلت ولم يدرس سوى بعض الفنون القليلة مثل المصطق (وهو المدخل فقط) المسمى (بإيساغوجي) . حيث وضعت المتون . وصفت عليه الشروح والمختصرات . ليسهل حفظها وترديدتها دون أعمال فكرية أو إبداع عقلية . وبعد ذلك أبرز الباحث ثورة بعض العلماء و الباحثين المتأخرين على تلك المناهج والطرق التقليدية التي كانت تسود المدارس الإسلامية . مثل الشيخ محمد عبده / ١٩٠٥ والشيخ مصطفى عبد الرزاق / ١٩٤٦ م .

ومن الجدير بالذكر أن الباحث ابرز كثير من المؤلفات والمختصرات والمتون التي كانت تشغل مادة الدراسة للباحثين والمتعلمين في المدارس الإسلامية والأزهر الشريف منذ القرن التاسع وحتى بداية الرابع عشر الهجري . وأهم هذه المتون وما وضع عليها من شروح أو مختصرات في علم الكلام أو التوحيد ، والمنطق وبعض مباحثه . كالمدخل المسمى بإيساغوجي ومبحث المقولات . بالإضافة إلى بعض المتون في النثر والشعر وعلوم اللغة العربية . كالنحو والبيان والاستعارة . مثل : ألفية ابن مالك ت عام ٦٧٢ هـ / وشروح ابن عقيل ت عام ٧٦٩ هـ والاسنوى ت عام ٩٠٠ هـ

والسمرقندية . للسمرقندي ت عام ٨٠٩ هـ . وعلم الأصول المشترك بين المذاهب . مثل كتاب الحوامع لعبد الوهاب السبكي ت عام ٧٧١ هـ . وهكذا .

وهذه العلوم والفنون ، هو ما كان سائدا في حلقات التدريس في الأزهر الشريف ومساجده في القرون المتأخرة وقد تناولها الباحث بالدراسة والتحليل والنقد .

الفصل الثاني : - البحث في القضايا الكلامية عند

المتأخرين :

تناول الباحث في هذا المجال دراسة طرق ومناهج المتأخرين في دراسة قضايا علم الكلام . ووضح ما كان يسودها من ترديد لأراء السابقين . ووضع المتن والحواشي والتعليقات دون إضافات إبداعية إلا في بعض الجوانب الفرعية ، والزيادة في التقسيمات والتفريعات في الصفات الإلهية ، إذ فرقوا بين صفات الذات ، وصفات السلوك ، وصفات المعاني ، والصفات المعنوية .

ويتضح لنا من خلال هذه الطريقة في دراسة الصفات الإلهية عند المتأخرين - أنها لا تبتعد عن طريقة علماء الكلام من الأشاعرة

إذا أن مهج الأشاعرة . ظل سائدا في مدارس الشرق الإسلامى حتى هذه العصور بالإضافة إلى مذهب الماتريدية .

ثم تناول الباحث كذلك "طريقة المتأخرين في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته . والصفات الآلهة . والتنزيه الإلهى . ثم مناقشتهم لمسألة كلام الله تعالى ومشكلة خلق القرآن الكريم . وهجومهم على المعتزلة ومن سار على مناهجهم في القول بخلق القرآن . كذلك ما أثبتوه بالدليل النقلى والعقلى في قدم كلام الله تعالى (القرآن الكريم) لأنه صفة من صفات الله تعالى . كذلك ناقش الباحث أراء المتأخرين في الفعل الإلهى ونفيهم لفكرة العلية الضرورية في الأشياء ، كذلك وضع الباحث طريقة المتأخرين في دراسة مسألة الفعل الإنسانى أو مسألة الجبر والاختيار . وقولهم بنظرية الكسب التى كانت سائدة عند علماء الكلام من الأشاعرة ، يضاف إلى ذلك أن المتأخرين بحثوا مسألة العدل الإلهى ورفضوا أقوال المعتزلة في نظرية وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ، وكذلك قول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين ، وقالوا : أن الله تعالى خالق للطاعة والمعصية وأنه تعالى موفق للعبد إلى حيث ما

خلق له . ولا يجب على الله تعالى أمر من الأمور . فما شاء الله
كما يشاء وما لم يشأ لا كان في الخلق موجودا .

وقد تابع المتأخرون عقائد أهل السنة من الأشاعرة في هذا
الاتجاه العقائدى ، وخالفوا المعتزلة والقدرية كما أوضحنا .

أما فى مسألة الإيمان ، فقد جمع المتأخرون بين أقوال
أئمة السلف وأهل الحديث وعلماء الكلام من أهل السنة
كالأشاعرة والماتريدية . فقالوا : الإيمان قول وفعل ونية ، يزداد
بالتقوى وينقص بالردى . والله تعالى يغفر لمن يشاء إلا أن يشرك به .

الفصل الثالث :- البعث وأمور الحياة الآخرة :

يتناول الباحث فى هذا البحث عقائد المتأخرين فى مسألة
البعث وأمور الحياة الأخرى وأوضح إيمانهم العميق بما جاء فى
الكتاب والسنة ، فى البعث والحساب يوم القيامة وبعث الأجساد
والأرواح . ونقدتهم لعقائد الفلاسفة والدةهرية الذين أنكروا بعث
الأجساد .

الفصل الرابع :- دراسة علم المنطق عند المتأخرين :

يناقش الباحث من خلال هذا الفصل موقف المؤيد والمعارين لدراسة علم المنطق عند المتأخرين ، ثم يقوم بتحليل الشروح والتعليقات التي وضعها هؤلاء على القصايا المنطقية . وقد اتضح مدى اهتمام المتأخرين بدراسة فن المنطق وتدريبه للدارسين في المدارس الإسلامية ولكن اهتمامهم بذلك كان ينحصر فقط في حدود قليلة وبسيطة . فقد اهتموا فقط بدراسة المدخل المسمى بإيساغوجي وهو وضع الشراح المتأخرين من أساتذة المدرسة المشائية الأرسطاليسية . وبينما كان المتأخرون يولون اهتمامهم بدراسة الأشكال المنتجة في المنطق الأرسطي ، فإنهم أغفلوا بعض المباحث الميتافيزيقية غير أنهم من ناحية أخرى بحثوا المقولات العشرة ووضعوا عليها شروحا وتعليقات أشرنا إليها وقمنا بتحليلها ومناقشتها .

ويضاف إلى ذلك أن الباحث اهتم بالكشف عن المتون والشروح والتعليقات التي وضعها المتأخرون في مجال المنطق ، وبعض المخطوطات التي عثر عليها بمكتبته الخاصة وأهمها : فر إيساغوجي للأبهري . ثم شرح الشيخ حلبفة سالم على إيساغوجي .

وكذلك سلم الأحضرى . وفن المقولات للشيخ احمد السجاعي
وشروحه للشيخ حسن العطار . وغير ذلك من التقارير والتعليقات
لعلماء متأخرين . ثم كتاب البصائر الصيرية لسهل بن عمر الصاوى
، وصلته بكتاب الشفاء لابن سينا ورأى الأستاذ الإمام محمد عبده
وبعض شروحه وتعليقاته عليه .

الفصل الخامس :- نزعة التجديد فى الفكر الإسلامى فى

القرن الرابع عشر الهجرى :

وبعد أن تناول الباحث دراسة الأصول الكلامية ومناهج
التدريس وعلم المنطق عند المتأخرين . رأى ضرورة الكشف عن
نزعات التجديد والنهضة الفكرية فى بداية القرن الرابع عشر
الهجرى ، (التاسع عشر الميلادى) وذلك بظهور عدد كبير من
المفكرين والمصلحين المخلصين للفكر العربى والإسلامى والذين
راعاهم ما كان عليه حالة التعليم والتدريس فى المدارس الإسلامية
فى هذه العصور . فأرادوا بعث روح التجديد من أجل ملاحقة
التطور الفكرى والعلمى والنهوض بالأمة الإسلامية والرجوع بفكرها
إلى ما كانت عليه فى القرون الأولى .

وقد رأى الباحث أن يشير إلى النهضة الفكرية والعلمية والسياسية والحربية منذ بداية عصر محمد على ، وبعض الرواد الذين كان لهم أثر كبير في الأخذ بأسباب هذه النهضة الثقافية والعلمية فأشار الباحث إلى رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك ، والإمام الشيخ محمد عبده ، وجمال الدين الأفغانى ، ومحمد اقبال ، ومحمد فريد وجدى ، ومصطفى عبد الرازق وطه حسين .

وقد تركز البحث حول منهج الأستاذ الإمام محمد عبده فى دراسة المسائل الكلامية . وصلته بمناهج المفكرين السابقين كالغزالي ، وابن رشد والإمام السلفى ابن تيمية وقد أضح أن الإمام محمد عبده ومدرسته الفكرية الإسلامية تجمع فى أصولها العقائدية والفكرية بين الأدلة النقلية والعقلية . كذلك وضع الباحث دعوة هؤلاء المجددين إلى ضرورة استلهام روح القرآن الكريم فى الدعوة إلى التجديد والبحث وملاحقة التطورات الجديدة فى مجال العلوم المختلفة .

وقد ضم هذا الفصل دراسة تحليلية لأراء الإمام محمد عبده فى القضايا الكلامية . من حيث تحديده للغاية من علم الكلام (وهو علم التوحيد) ومنهجه العقلى فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته

وصفاته . ثم الفعل الإلهي والأفعال الإنسانية . مستنداً في ذلك أيضاً إلى الأدلة والبراهين العقلية والمنطقية . ثم تناول الباحث منهج الإمام محمد عبده وغيره من المصلحين في بعث روح التجديد على أسس وتعاليم دينية وأخلاقية . وآراء الباحثين والمستشرقين في ذلك وبعد ذلك رأى ضرورة الإشارة إلى موقف الإمام محمد عبده من دراسة علم المنطق . واعتماده على كتاب البصائر النصيرية . وتحليله للكثير من القضايا والمسائل المنطقية والعلمية التي اخطأ فيها كثير من المناطق والعلماء السابقين . ومنهجه في إصلاحها .

وان كان الكتاب لم يتسع كثيراً لتناول هذا الموضوع الأخير حيث أن ذلك بحاجة إلى بحث متخصص . وإنما اكتفى الباحث باستعراض المسائل الهامة وتحليلها والإشارة إليها وأهميتها ، ويأمل الباحث أن يتوفر على ذلك في بحوث أخرى في المستقبل ، إن شاء الله تعالى .

ولا يدعى الباحث أنه بذلك وصل إلى درجة الكمال وإنما الكمال لله تعالى وحده ، والحمد لله رب العالمين .

والله تعالى نسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الخير . وأرجو أن
يكون ذلك خالصا لوجه الله تعالى أنه نعم المولى ونعم النصير .

طنطا في مايو ١٩٩٨ م.

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة

**بكلية الآداب
جامعة الزقازيق**

الفصل الأول

الاتجاهات الفكرية عند المتأخرين

منذ القرن السادس وحتى الرابع عشر الهجري

أولاً : -عصور الازدهار الفكري الأولى

كان التفكير الإسلامي يمتاز بالعمق والأصالة منذ القرون الثلاثة الأولى وحتى نهاية القرن الخامس الهجري ، فقد نشطت حركات الترجمة ونقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية ، فضلا عن معرفة العرب وعلماء المسلمين بالتراث الثقافي الشرقي ، إذ انفتحت أمام عقول المسلمين آفاق جديدة في مجال العلوم الطبيعية والفلسفة ، نهلوا منها ، وتعمقوا فيها وأضافوا إليها ، يضاف إلى ذلك أن الحركات الفكرية الإسلامية ، كانت مصحوبة بجدل حاد ، ونقاش عنيف بين الفرق والمذاهب الإسلامية ، تلك التي تكونت تكويناً فكرياً ، وعقائدياً وأصبح لكل منها منهجاً يميزها عن غيرها ، فظهرت فرق الخوارج والشيعية ^(١)

^(١) الخوارج : وهم كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، يسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم ، وكان أول أمرهم الخروج على الإمام علي بن أبي طالب (ت . ٤٠ هـ) حين جرى أمر التحكيم ، وهم فروع كثيرة ، أما الشيعة فهم الذين شايعوا الإمام علي رضي الله عنه ، على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، أما جلياً ، وأما خفياً ، وأعتقد وإن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وللشيعة فروع كثيرة غالية ، ومعتلة ، وأكبر فرقتين هما :

وكذلك المرجئة^(١) وعلماء الكلام^(٢) والفلاسفة^(٣) والصوفية على اختلاف مذاهبهم^(٤) وكان لأئمة أهل السنة والحديث أثر كبير في

الإمامة الاثنا عشرية ، والإسماعيلية - للمزيد - راجع - الشهر ستاني - الممل والنحل - ح ١ - ص ١١٤ - ص ١٤٦ . وما بعدها تحقيق عبد العزيز الوكيل - ط الحلبى .

(١) المرجئة : وهم الذين تكلموا في الإيمان والعمل ، وقيل أنهم أرجأوا حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، وأنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة - الشهر ستاني - الممل والنحل - ح ١ - ص ١٣٩ .

(٢) علماء الكلام : يمثلهم في الفكر الإسلامى فرقتين كبيرتين هما : المعتزلة وتنسب لمؤسسها واصل بن عطاء ت عام ١٣٠هـ / ولهم أصول خمسة : ولا يختلفون بذلك عن الأصول الإسلامية . ثم المنزلة بين المنزلين . وهم بهذا الأصل يتميزون عن سائر المذاهب الأخرى . أما الفرقة الثانية : ألا شاعرة . وتنسب لمؤسسها الإمام أبو الحسن ألا شعري ت عام ٣٢٤هـ ويطلق عليهم متكلموا أهل السنة إذ دافعوا عن أصول العقيدة وبالعقل والنقل . وظل تيار ألا شاعرة الكلامى وأصولهم متدا حتى العصور المتأخرة إذ أن مذاهبهم سادت العالم العربى والإسلامى حتى الآن .

(٣) الفلاسفة : وهم الفلاسفة الإسلاميون الذين تأثروا بالتراث الفلسفى اليونانى ، وبصفة خاصة الفلسفة الأفلاطونية . والارسططاليسية وكان للتراث الافلاطينى (نسبة لافلوطين) ت عام ٢٠٥م أثر كبير عندهم وحلول هؤلاء المزج بين الدين والفلسفة أو التوفيق بينهما عن طريق التأويل . ومن أهمهم : الكندى / ١٨٥ - ٢٥٦هـ / والفارابى / ٢٥٧ / ٣٣٩هـ / وابن سينا / ٣٧٠ - ٤٢٨هـ . ومن المغرب العربى من أشهرهم : ابن رشد / ٥٢٠ - ٥٩٠هـ - نظرننا - دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة نكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . ط - دار النهضة - ١٩٨١م .

الحفاظ على حرمة العقيدة . ضد تيارات الإلحاد والتحطيم . كذلك
فقد أسس الفقهاء مناهجهم في القياس على أصول من الكتاب
السنة ، وكان لهذا المنهج أكبر الأثر في التعبير عن منهج البحث
العلمي الإسلامي الخالص .

وعلى ذلك فإن حركة الثقافة الإسلامية . ازدهرت في ظل
الدولة العباسية / ١٣٣هـ - ٦٥٦هـ / = ٥٧٠ - ١٢٥٨م / إذ سيطرت
الصبغة العربية على خلفاء بني أمية / ٤٠هـ - ١٣٣هـ / ووجهت
اهتمامهم إلى تدوين علوم اللغة والدين ، وبعض العلوم الدنيوية
كالكيمياء والنجوم ^(١) .

وان كنا لا نغنى هنا بالتاريخ للعلوم الإسلامية والعربية
والمذاهب الإسلامية ، إلا أننا نود الإشارة إلى عناصر التفكير

[تابع المقطع السابق] ^(٤) الصوفية - منهم المعتزلة - الغلاة - لمريد - دكتور - علي سامي
النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ح ٣ (التصوف) ط دار المعارف ١٩٦٩ .

^(١) ذكر ابن النديم - أن خالد ابن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان / ٨٥هـ - حكيم بني أمية
هو أول ناقل للعلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ، إذ أنه اشتغل بصناعة الكيمياء وترجم
كتب الطب والنجوم والكيمياء إلى اللغة العربية - راجع الفهرست - ص ٢٤٢ ط ليبيرج
- ١٨٧١م كذلك دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٥

الإسلامي وأثره في التعبير عن أصول الثقافة العربية الإسلامية في
عصور ازدهارها الأولى .

وبغض النظر عن الخلافات المذهبية بين الفرق والطوائف
الإسلامية ، فإن العلوم والثقافات العربية والإسلامية ازدهرت في
غضون القرون الخمسة الأولى ، أي ما قبل القرنين السادس والسابع
الهجريين ، فقد تأسست علوم إسلامية عربية كثيرة ^(١) ووضعت
أصولها ومناهجها ، واصطبغت بالصبغة العملية والتجريبية ^(٢) وكان
لذلك أثر كبير في تقدم الحضارة العربية الإسلامية ، فضلا عن
تأثيرها في أصول الحضارات الأخرى ^(٣) ، وكذلك نشطت حركات

^(١) من هذه العلوم : علم أصول الفقه ، علوم اللغة العربية ، والتفسير والحديث وعلم
الكلام (علم التوحيد) - والاشغال بصناعة المنطق .

^(٢) استطاع علماء العرب إثبات قدرتهم على اختراع المنطق القياسي ، ونقدوا منطق
أرسطو الصوري ومهدوا الطريق لظهور المنهج العلمي التجريبي الحديث - راجع دكتور
النشار - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - ط دار المعارف ١٩٧٨ م .

^(٣) للمزيد في ذلك : راجع : ول ديورانت - قصة الحضارة (عصر الإيمان) - ص ٣
١٩٧ حتى ص ٢١٣ (ذكر أن ما نعرفه من ثمار الفكر الإسلامي ليس إلا جزء صغيرا
مما يفى من تراث المسلمين وهو جزء ضئيل بما أثمرته قرأتهم ، وإذا اكتشف للعلماء
عن هذا التراث فأكبر ظننا أننا سنضع القرن العاشر من تاريخ الإسلام في الشرق بين
العصور الذهبية في تاريخ العقل البشري) . ترجمة محمد بدران - ط - لجنة التأليف

الترجمة للتراث اليوناني ونقله إلى اللغة العربية . فازداد المفكرون
الإسلاميون معرفة بعلوم اليونان بأنواعها المختلفة .

يذكر ابن خلدون "أن أبا جعفر المنصور / ١٢٦-١٥٨ هـ /
٧٤٦-٧٧٥ م بعث إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعليم
مترجمة ، فبعث إليه بكتاب اقليدس / ٣٣٠-٢٧٠ ق.م وبعض
كتب الطبيعيات ، فقرأها المسلمون ، واضطلعوا على ما فيها ،
وازدادوا حرصاً على الظفر بما يفي منها ، وجاء المأمون / ١٩٨ هـ /
٨٣٣ م / بعد ذلك ، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله ،
فانبعث لهذه العلوم ، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج
علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي ، وبعث المترجمين لذلك
وحذق المسلمون فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا
كثيراً من آراء المعلم الأول (أرسطو - ٣٢٢ / ق.م واختصوا بالرد

[تابع المقطع السابق] والترجمة والنشر - ١٩٧٤ - كذلك راجع مونتجمري وات فضائل
الاسلام على الحضارة الغربية - ترجمة حسين أحمد أمين - ط دار الشروق - ١٩٨٣ م .

والقبول لوقوف الشهرة عنده ودونوا في ذلك الدواوين وأربو على من تقدمهم في هذه العلوم^(١).

وعلى ذلك فإن حركات الثقافة الإسلامية العربية ازدهرت واتصلت بغيرها منذ عهد ميكر ، وشيد علماء ومفكروا الإسلام علومها وثقافات عربية متميزة ، وان امتزجت ببعض الآراء والمصطلحات الفلسفية اليونانية ، فنحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلوطين / ٢٠٥ / ٢٧٠م / كثيرا وتابعوه في نواح عدة^(٢) . غير أننا نخطئ كل الخطأ إذا ذهبنا إلى أن تأثر المسلمين بالتراث اليوناني كان مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم بعض

(١) ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٨٠ - ص ٤٨١ - ط دار القلم ببيروت ١٩٨٤م

(٢) دكتور إبراهيم بيومي مذكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) ص ١٨ - ط دار احياء الكتب العربية - ١٩٧٤م . جدير بالذكر أن نظريات أفلوطين في الفيض والصدور - والعقول العشرة - وجدت لها مجالا خصيا عند الفلاسفة - كالفلراني وابن سينا ، واخوان الصفاء وغلاة الصوفية وفلاسفتهم وكذلك الفلسفة الاشراقية الصوفية والتي يمتلكها - الشهر وردى (شهاب الدين) المقتول عام ٥٨٧هـ . /

المستشرقين ، لأن الثقافة الإسلامية نضدت اليها تيارات متعددة
اجتمعت فيها وتفاعلت ^(١) وفي هذا المعامل ما يولد أفكار جديدة .
وإذا كان ذلك كذلك ، فإنه يجب علينا أن نضع في اعتبارنا أن
الفلاسفة الإسلاميين عاشوا في بيئة . وظروف تختلف عن الفلاسفة
الآخرين ولقد كان لهذه الظروف والبيئة أثر كبير في توجيه
أفكارهم وبلورة نظرياتهم أذن فالعالم الإسلامي في عصر ازدهار
الثقافة والعلوم العربية الإسلامية استطاع أن يكون فلسفة وثقافة
علمية تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، أو السياسية ^(٢)

وإذا كانت القرون الخمسة الأولى تمثل عصر الازدهار
الفكري والفلسفي عند المسلمين فإن الحركة الفكرية والفلسفية
الحقيقية ينبغي أن نلتمس في مذاهب المتكلمين ، فقد تناول
هؤلاء . من المعتزلة والاشاعرة أدق القضايا الإسلامية ، بالدراسة
والبحث : مثل قضية الذات والصفات الإلهية ، وصلة الله تعالى

(١) ثقافات هندية وفارسية - راجع دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي - ص ١٨٦ - إلى ص ٢٢٤ - ط دار المعارف - ١٩٨١ م .

(٢) للمزيد - راجع - دكتور - إبراهيم مذكور - المصدر السابق - ص ١٨ ، ص ١٩

بالعالم والتدليل على حدوثه بالبراهين العقلية وكذلك ناقشوا قضايا كثيرة كالوجود و العدم ونفى شيئية المعدوم وقضايا إيمانية أخرى.

وقد كان لفلاسفة الإسلام جوانب أصلية ، وإضافات ذات قيمة بالغة وبصفة خاصة فى : مجال المنطق وقضاياها ، ومقولاته وفروعه وكان لأبن سينا أثر كبير ، فى شرح وتحليل ذلك ، وقد شهد بذلك كبار الباحثين من المستشرقين والعرب فقد ذهب "دوجا" أحد معاصرى "رينان" : إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديدا وطريفا ، ولا لمذهب كمذهب المعتزلة ، والاشاعرة إلا أن يكون ثمارا بديعة من ثمار العقل العربى^(١) .

ثانيا : -طريقة المتأخرين فى التفكير وتلقيب العلوم الإسلامية

وإذا كانت العقلية الإسلامية والعربية استطاعت التفاعل مع الآثار الفلسفية والثقافية الشرقية واليونانية ، فتكون التراث الحضارى الإسلامى أو الثقافى والعلمى عند المسلمين فى العصور المتأخرة .

(١) المصدر السابق ص ١٣ .

فمنذ القرن السادس الهجرى انطوت صفحة الإبداع الفكرى والعلمى الإسلامى ، ولا نعثر إلا على كم هائل من الشروح والتعليقات على التراث المنطقى والأصولى الدينى عند السابقين ، وكأن العقل الإسلامى والعربى أصابه الخمول واليأس ، ولم يسفر طريقة التدريس للعلوم الإسلامية فى أروقة المدارس التى كانت منتشرة فى البلاد العربية والإسلامية عن إضافات جديدة ، الأمر الذى يجعلنا نطلق عل هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الإسلام عصر التخلف الفكرى والعلمى ، وربما كانت الطريقة التقليدية فى تلقين العلوم والمعارف من أهم العوامل التى ساعدت على التأخر والاضمحلال الفكرى فى العالم الإسلامى فى العصور المتأخرة ، وبصفة خاصة فى غضون القرن التاسع والعاشر وحتى القرن الثالث عشر الهجرى .

ولعل طريقة التعليم فى أروقة الأزهر الشريف والتى كانت تعتمد على مجرد الشرح والتلقين فى هذه الفترات المتأخرة لأكثر دلالة ووضوحا على ذلك ، باعتباره أكبر جامعة إسلامية وعربية تدرس من خلالها كثير من العلوم والآداب وشتى نواحي المعرفة

والثقافة منذ نشأته عام ٢٦١ هـ ، ٩٧٢ م حتى العصور المتأخرة
والحديثه .

وقد اختلف التعليم وطرائقه في الأزهر اختلافا جوهريا عن
الطرائق التي يستخدمها الغربيون في العصور الحديثة . وهي
تذكرنا تذكيرا قويا بطرائق الغربيين في العصور القديمة . والجمود
الديني الذي بدا يتلاشي منذ قرون ، كان مازال قوى الأثر في
تلك الجامعة الإسلامية ، وقد كانت غاية الأزهريين (بصفة خاصة في
هذه الفترة محل البحث) من العلم ، ليست البحث والتحقيق
والموازنة والتمحيص ، وإنما غابتهم على الأكثر نقل ما ورثوه عن
السلف في أمانة وإخلاص وهم يفترضون أن كل جيل يقل عن
سابقه .. (١) .

يضاف إلى ذلك أن العلماء والدارسين في الأزهر نظروا إلى
العلوم التي تقوم عليها العملية التعليمية ، نظرة تدرج من حيث
الأهمية ، ففي رأس هذه العلوم التي تدرس بالأزهر : علوم

(١) للمزيد راجع - دائرة المعارف الإسلامية - ج ٢ ص ٥٧ وما بعدها ، اعداد - زكي

خورشيد وأخرون ط القاهرة ١٩٦٣ د

التوحيد (أصول الدين أو علم الكلام) . والفقه . والحديث ،
والتصوف ، ثم يأتي في المرتبة الثانية ، العلوم العقلية - كعلم
المنطق ، واللغة العربية والهيئة لأغراض التقويم والصلاة ، ثم يأتي
بعد ذلك علوم الآداب والتاريخ ، والجغرافيا والعلوم الطبيعية
 والرياضة ، وان كانت قد أهملت منذ نهاية القرون الوسطى ، وإذا
درست ، فإنما تدرس بشكل ثانوي وفي مصادر تافهة ^(١) .

ولا شك أن هذه الطريقة المنهجية في التعليم ، وتلقين
العلوم العربية التي سادت في أروقة المدارس الإسلامية ، والأزهرية
وحلقات الدروس التي كانت تعقد في المساجد ، دفعت بدعاة
الإصلاح والتجديد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن
العشرين / الثالث أو الرابع عشر الهجري إلى مقاومة التقليد
والجمود الفكري والركود العقلي ، الذي ساد قرونا طويلة في
تاريخ العالم العربي والإسلامي . . .

وقد كان على رأس هؤلاء الدعاة إلى نبذ التقليد ، والدعوة
إلى التجديد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده / ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م /

(١) المصدر السابق - ص ٥٧ - وما بعدها .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن الأستاذ الشيخ مصطفى عبد
الرازق / ١٨٨٥ - ١٩٤٦ م . التفت إلى تلك الطرق العلمية التي
كانت سائدة في البحث والتعليم في القرون السابقة ، فانتقدها
بشدة ورأى "أنه لو سارت الدراسات المنطقية منذ عهد الإمام ابن
تيمية / ت عام ٧٢٨ هـ على منهجه في النقد بدل الشرح والتفريع
والتعمق ، لبلغنا بهذه الدراسة من التجديد والرقى مبلغا عظيما" (١) .

ومما يستلفت النظر في مناهج المتأخرين ، أن موضوع
الدرس الذي كان يشغل بعض المتعلمين والملقنين ، إنما كان
ينصب على تفسير متن من المتون ، سواء ، كان منظوما ، أو منشورا
في أي علم من العلوم . كعلم التوحيد (علم الكلام ، أو المنطق أو
النحو ، أو الفقه أو غير ذلك ، وربما كان السبب في ذلك هو أن
الطلاب أو الدارسين قد لا تصل أيديهم لهذه المتون إلا نادرا
ويستعيضون عنها بالشروح التي تكثر عليها الحواشي والتعليقات ،
ويحاول هؤلاء فهم المتن ، وأخذ مذكرات عنه بعد الدرس ، وهم

(١) نظرنا ابن تيمية - نقص للمنطق (المقدمة) - ص ١٧ - تحقيق محمد حامد الفقى - ط

- المطبعة السنوية المحمدية - ١٩٥١ م .

مشغوفون باستعمال كتب قصيرة أو منظومة ليستعينوا على فهم الدروس وحفظها^(١).

ويبدو لنا أن الطرق المنهجية في التدريس والتلقين للعلوم والتي سادت في المدارس الإسلامية والعربية في الفترة المتأخرة وفي الأزهر الشريف ، تذكرنا بما كان متبعاً من طرق في أروقة المدارس الفلسفية اليونانية في عصورها المتأخرة أيضاً ، أي في العصر المدرسي ، والذي أعتمد المفكرون على مجرد الشرح والتعليق على التراث الفلسفي الإغريقي القديم ، دون إضافة أو إبداع في مجال الفلسفة أو التفكير الفلسفي الأمر الذي دفع بالباحثين في تاريخ التفكير الفلسفي اليوناني إلى أن يطلقوا على هذه الفترة المتأخرة - خريف الفكر اليوناني . أو عصر اضمحلال الفلسفة اليونانية بعد أرسطو^(٢).

(١) للمزيد - راجع - دائرة المعارف الإسلامية - ج ٢ - ص ٥٨ ، ص ٥٩ .

(٢) راجع - دكتور عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ط - دار القلم - بيروت

١٩٧٩ م .

وإن كنا لا نقصد بهذه المقارنة على الرغم من الاقتضاب الشديد ، سوى أن نوّكد ، أنه بعد عصور الازدهار والتطور تأتي عصور تالية قد تتدهور فيها روح الحضارة والازدهار الفكرى ، وإن كان ذلك ليس قاعدة نسلم بها إلا أن هذا ما حدث بالنسبة لكل من الحضارتين اليونانية ، والعربية الإسلامية.

ففى العصور التى تسود فيها روح التخلف والضعف الفكرى والعلمى يلجأ الناس إلى الكتب القديمة ، علما بأن معظم هذه الكتب وما تحتويه من علوم ومعارف قد تصاب العقم على مر الأيام . وهذا ما نلاحظه بالفعل عند أصحاب الحضارات القديمة أو الأخرى والتى قد تقع فريسة للجمود الدينى^(١)

ولا شك أن النظرة الفاحصة للتراث الفكرى فى العصور المتأخرة ، يوضح لنا أن الاتجاهات الفكرية ، والتعليمية فى المدارس الإسلامية حتى نهاية النصف الثانى من القرن التاسع عشر - كانت مجردة من عناصر الابتكار والنقد وكانت مجرد حواشى وشروح وتعليقات تثقل الكاهل بجدل أجوف ، فضلا عن الإسهاب

(١) راجع دار المعارف الإسلامية - ص ٦٥ ، ص ٦٦ .

المجرد من التركيز على المضمون الحقيقي ، يضاف إلى ذلك أن الاهتمام كان منصبا على "الاستذكار والحفظ والإملاء للشرح أو المناقشات وإثباتها على حواشي الكتب ، والمتون . ويمكن أن نضع في اعتبارنا أيضا ما كان يسود بين بعض علماء الأزهر والمدارس الأخرى من نظرة الجمود الدينى والفكرى والتصدى لكل ما هو جديد بكل الوسائل على اعتبار أنها أساليب الكفار أو الشيطان ^(١) .

وإذا كانت الطرق المنهجية والاتجاهات الفكرية التى سادت عند المتأخرين فى المدارس الإسلامية (منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر وحتى القرن الثالث عشر الهجرى) خلت من عناصر الابتكار والتجديد ، واعتمدت على الشروح والتعليقات للمتون والحواشى فى مؤلفات السابقين ، فإن هذه الطريقة ظهرت منذ القرن السادس والسابع حتى نهاية التاسع الهجرى . وفى هذه القرون ظهرت اتجاهات تميل إلى الشرح والتعليق على الأصول

(١) للمزيد - راجع دكتور - رأفت غنيمى الشيخ - المدرسة الحديثة والمجتمع المصرى - مقال منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق عام ١٩٨٧ م .

الكلامية ، والمنطقية ، والتي أنتجت قرائح مفكرى الإسلام فى القرون الخمسة الأولى .

كذلك أنصبغت طريقتهم بالصبغة الفلسفية والمزج بينها وبين الأصول الكلامية.

وإذا أردنا أن نتبع هذه الطريقة عند المتأخرين وفى أدوار علم الكلام المتأخر منذ القرن السادس الهجرى ... باختصار وتركيز ... فأنا نجد أن علم الكلام امتزج فى هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة ، وربما قد يشر بهذه الطريقة الإمام أبو حامد الغزالى ت عام ٥٠٥ هـ / ١١١١ م . وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون / ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م / ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م / . فقال "وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى ^(١) . وتبعه الإمام ابن الخطيب (يقصد فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ) وجماعة ^(٢)

(١) نلتبس هذا الأسلوب عند الغزالى ، فى رده على الفلاسفة وغيرهم ومعالجة بعض القضايا الكلامية .

(٢) لقد مزج الإمام فخر الدين الرازى بين مسائل علم الكلام والفلسفة . وخلط بينهما - مثال ذلك عندما تناول (طريقة الجمع بين الإمكان والحدوث .. وهى طريقة المتأخرين أيضا - فجمع بذلك بين آراء الفلاسفة والمتكلمين). [تابع المقطع التالى]

قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما" ^(١) .

وجاء من بعدهما فريق آخر خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التمييز في كتابتهم بين ما هو كلامي وبين ما هو فلسفي ^(٢) وأشار ابن خلدون أيضا فقال "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفين من الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعل البيضاوي / ت عام ٦٨٠ هـ / ١٢٨٢ م / " في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم ^(٣)

نظرنا دكتور فتح الله خليف - فخر الدين الرازي - ص ١١٢ ط - دار المعارف ١٩٦٩ م
وللمزيد في ذلك - راجع - الرازي - المباحث المشرقية - ح ٢ - ص ٤٥٠ ، ص ٤٥١
- ط حيدر آباد - ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م

(١) ابن خلدون المقدمة - ص ٤٦٦ .

(٢) دكتور محمد أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - ص ٣٢٦ ط دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م .

(٣) ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٦٦ . كذلك راجع ص ٤٩٥ .

وجدير بالذكر أن الباحثين في العصر الحديث يشيرون إلى صاحب التفسير المعروف في كتابه "طوابع الأنوار من مطالع الأفكار" وهو دراسة كلامية تحاكي صنع الإمام فخر الدين الرازي .

وقد ظهر في القرن الثامن والتاسع والعاشر - رجال ينتمون إلى مدارس علم الكلام الأشعرية ، ممثلين لهذا الاتجاه في الفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة ، ومن هؤلاء : عضد الدين الأيجي / ت عام ٢٥٥هـ / ١٣٥٥م / في كتابه "المواقف" ثم تابعة في هذه الطريقة تلميذه سعد الدين التفتازاني المتوفى عام ٢٩١هـ / ١٣٨٩م ، في كتابه "المقاصد" .

ولا شك أن الدراسات العقلية والكلامية في العالم الإسلامي حتى القرن الثالث عشر الهجري - التاسع عشر الميلادي مدينة لهؤلاء بالكثير من طرقهم ، وظهر لديهم أيضا الخلط التام بين الآراء الفلسفية والآراء الكلامية شرحا وتعليقا^(١) .

(١) دكتور إبراهيم بيومي منكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ٥٤ ح ٢

ففى القرن التاسع الهجرى نجد السنوسى (عمر بن يوسف)
المتوفى عام ٨٩٢م هـ / ١٤٩٠م / يمثل التيار الكلامى الاشعرى ،
ويصنف كتابه "السنوسية" أو عقيدة التوحيد . وهو من متون
الدراسات الكلامية التقليدية فى الفترة الأخيرة ، فىأخذ بآراء
المدرسة الكلامية الاشعرية ، ويرفض الآراء الأخرى ، وقد نال هذا
المتن أهمية كبيرة لدى الدارسين من علماء الأزهر فيما بعد
وتناولوه بالشرح والتعليق ، وسوف نتناول ذلك فيما بعد.

ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين المستشرقين اهتموا
بهذا الجانب من الدراسات ، وبخاصة طريقة الخلط بين الآراء
الفلسفية والكلامية عند هؤلاء المتأخرين ^(١) إذ يذهب جولد تسهير
إلى أنه "مما كشف عنه حديثا البحث فى المذهب الكلامى الذى
تضمنه كتاب السنوسى المعروف باسم "السنوسية" فأن هذا
المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية ، وقد نال مركز السيادة

(١) من الجدير بالذكر أن دى بور يشير إلى ذلك فىذكر أن المتأخرين استدلوا على وجود
الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات (الحوادث) وراجع - تاريخ الفلسفة فى الإسلام -
ص ١٣١ .

في المدارس السنية في الإسلام^(١).

وقد نبه إلى ذلك أيضا "ماكس هورتين" في بحثه عن "السنوسى والفلسفة اليونانية"^(٢) وأشار بروكلمان إلى السنوسى . وعقيدته في التوحيد والتي عرفت في الأوساط الفكرية الإسلامية ومدارسها باسم "السنوسية"^(٣) .

ومنذ القرن العاشر والحادى عشر الهجرى ، رأى علماء الأزهر والمدارس الكلامية ضرورة تقديم عقيدة التوحيد في متون صغيرة منشورة أو منظومة ، لكى يسهل على الدارسين حفظها وترديدها .

(١) جولد تسهير - موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل - (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) . ص ١٦٦ - ص ١٦٧ . ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى - ط - دار القلم - بيروت - ١٩٨٠ م .

(٢) ماكس هورتين (السنوسى والفلسفة اليونانية) نشر هذا البحث بمجلة الإسلام عام ١٩١٥ . راجع المصدر السابق أيضا - ص ١٦٦ . بالهامش .

(٣) بروكلمان - تاريخ الأدب العربى - ج ٢ - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - ط دار المعارف - ١٩٧٧ م .

وقد وضع ذلك كبار الشيوخ والعلماء القائمين بالتدريس
مثل : إبراهيم اللقاني المتوفى في عام : ١٠٤٠هـ / ١٦٣١م / . في
"جوهرة التوحيد" . ثم أتى بعدهما إبراهيم الباجوري
"البيجوري" - ١١٩٨هـ / ١٧٨٤م / والمتوفى في عام ١٢٧٨هـ /
١٨٦٠م / . ووضع على هذا النمط مؤلفه "الرسالة التوحيدية
الباجورية" وله أيضا "حاشية على جوهرة التوحيد" وحواشي
أخرى في فنون المنطق واللغة العربية منها "حاشية على شرح
السلم" ط القاهرة ١٦٨٦هـ ، وشرح بانت سعاد وغير ذلك ^(١) .

وهناك مصنفات وحواشي وتعليقات أخرى لعلماء ودارسين
لعلوم الفقه والمنطق والكلام وفنون اللغة ، كالاستعارات والكنيات
وغير ذلك ، تشير إلى منهج التدريس أو التلقين عند هؤلاء
المتأخرين ^(٢) .

^(١) راجعنا دائرة المعارف الإسلامية - ج ٢ - ص ٦٧ وما بعدها - كذلك كتاب
مجموعة الفنون - المطبعة الحجرية - ط القاهرة - ١٣٠٦هـ .

^(٢) فنذكر على سبيل المثال : في مجال اللغة وفنونها :

الفية ابن مالك ت عام ٦٧٢هـ / وشرح ابن عقيل ت عام / ٧٦٨ / والاسنوى ت عام
٩٠٠م / وفي فنون البيان والاستعارة . السمرقندية - للسمرقندية ت عام ٨٠٩هـ / .

وحسبنا أن نشير إليه فقط ، إذ أن موضوع هذا البحث ينصب: على فرعين هامين من العلوم التي كانت تدرس في المدارس الإسلامية منذ القرن التاسع وحتى الثالث عشر الهجري : وهما علم الكلام (التوحيد) . وعلم المنطق ، وكذلك الشروح والتعليقات التي وضعت على حواشي متون الكتب ومؤلفات السابقين أو المعاصرين لهذه العصور .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن دراسة الفلسفة قد أغفلت أو أهملت منذ عدة قرون إلا أن المنطق ظل يدرس إلى الآن ^(١) وما كتب على مباحثه وأقسامه من شروح وحواشي كثيرة .

[تابع من المقطع السابق] وفي مجال المنطق : سلم الاخضرى ت عام / ٩٤١هـ / مع شروح كثيرة وتعليقات ومنن الابهري ت عام ٦٦٣هـ / المسمى "يساغوجي" وعليه شروح وتعليقات للشيخ زكريا الأنصارى ت عام ٩٢٦هـ - والشمسية نعلى بن عمر القزوينى / ت عام ٩٧٥هـ .

وفي علم الكلام (التوحيد) : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، إبراهيم الباجورى ت عام ١٢٧٧هـ / وعليها شروح وتعليقات وفي علم الأصول المشترك بين المذاهب نذكر كتب جمع الجوامع - لعبد الوهاب السبكي ت عام ٧٧١هـ وعليه شروح وتعليقات أيضا .

(١) دائرة المعارف الإسلامية - ج ٢ - ص ٦٧ .

ولا شك أننا عندما نتناول بالتحليل والنقد دراسة المتون
والتي والتعليقات التي وضعها العلماء والدارسين من
الذين ، توضح لنا حقائق هامة منها :

١- أن علم الكلام الاشعري ظل سائدا في
العصر الإسلامي ، قرونا طويلة من الزمان وحتى العصور
المتأخرة ، وأصبح هو المذهب السني السائد في العالم
الإسلامي ، وتدرس عقائده وقضاياها في أروقة المدارس
الإسلامية والعربية^(١) ، كذلك امتزجت الآراء الفلسفية
بالآراء الكلامية ، وحدث خلط بينهما .

٢- أن علوم المنطق وفنونه وأقسامه
المتنوعة كانت من أهم العلوم التي وجدت لها مكانا في
التقنين والشرح ، وصنف في المنطق كثير من المتون نثرا
، ونظما ، يسهل على الدارسين حفظها وترديدها ، دون
أعمال النظر فيه ، وتعليل ذلك أن الناس في ساعات

(١) يختلف هنا في هذا الرأي الدكتور محمد علي أبو ريان ، راجع كتابه - تاريخ الفكر
الفلسفي في الاسلام - ص ٣٣٥ .

ضعفهم يرغبون في عقيدة يدرعون لها دون أن يبحثوا
عن أصولها وفروعها ومن هنا نرى أن مؤلفي هذه القرون
المتأخرة قد اكتفوا بأن يقدموا للقراء والدارسين العقائد
الإسلامية الأشعرية في رسائل صغيرة منشورة أو منظومة
ليسهل حفظها واستذكارها^(١).

لقد لاحظ الباحثون مدى الضعف والتخلف الفكري والعلمي
الذي ساد في العالم العربي الإسلامي في هذه القرون ...

فقد بدأت مصائب العالم العربي الإسلامي في نهاية القرن
التاسع وبداية العاشر الهجريين . إذ التفوق المدني الذي ظل في
الشرق الأدنى زهاء ألف عام قد بلغ نهايته في هذا العصر ، وانتقل
التفوق المدني إلى الأوروبيين الغربيين . وقد اضطر المسلمون رويدا

(١) دكتور - إبراهيم بيومي منكور - بالاشتراك مع الأستاذ يوسف كرم - دروس في
الفلسفة - ص ٦٥ - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٣ م .

رويدا إلى التخلي عن الأستاذية للأوروبيين . حتى في تعلم اللغات الشرقية وآدابها وتاريخ الشرق^(١) .

وهذا ما يمكن أن نلمسه بالفعل في هذه الفترة في العالم الإسلامي ، وإن كانت قد بدأت النهضة الفكرية وحركات الإصلاح والتجديد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (نهاية الثالث عشر وبداية الرابع عشر الهجري) وذلك في المدارس المصرية الحديثة ، بزعامة كبار المصلحين والمجددين المحدثين ، وعلى رأسهم الإمام الشيخ محمد عبده / ١٩٠٥ م / .

وقد لحق بالأزهر الشريف ، إصلاحات عديدة في مناهج التدريس والعلوم الحديثة ، حيث توفد البعثات الدراسية إلى أوروبا ، لنقل الثقافات الغربية والإمام بجوانبها المختلفة . وهذا ما لم تشهده مناهج الدراسة في القرون الطويلة الماضية .

(٧) ف - بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية - ص ١٤٦ ، ص ١٤٩ - ترجمة حمزة طاهر - ط - دار المعارف ١٩٨٣ د .

الفصل الثاني

البحث في القضايا الكلامية

عند العلماء المتأخرين

أولاً :- مناهج البحث في القضايا الكلامية

لم نجد عند هؤلاء المتأخرين استعداد عقليا لمناقشة القضايا الأصولية الكلامية التي اشتد حولها الجدل والنقاش بين المذاهب الإسلامية في القرون الخمسة الأولى ، بل نجد أنهم أتبعوا طريقة أئمة أهل السنة من الأشاعرة وكذلك الماتريدية . إذ أن هؤلاء السابقين تتردد مذاهبهم في المتن والمصنفات والشروح والحواشي ، دون إضافة أو إبداع ، سوى مزيد من التعليقات والتفريعات البسيطة ، بالإضافة إلى الإمعان في استخراج الأدلة اللغوية ، والمحسنات البيانية والأعراب النحوي . وإذا كان اهتمام هؤلاء انحصر خلال تصييف الرسائل الصغيرة ووضع المتن المتن التي

يسهل على الدارسين حطها وترديدها دون أعمال للطر العقلى .
فأنهم بالإضافة إلى ذلك لم يجدوا عاء كبيرا فى حصر الآراء
الكلامية التى تتناول القضايا الإلهية ، ومسألة الإيمان ، والعبادات .
وبعث الرسل ، والجبر والاختيار وأمور الآخرة ، والرد على
المخالفين كالمعتزلة والخوارج وغيرهم . سوى وضعها فى قوالب
نثرية ، ومتون منظومة ، لا تخلوا أساليبها من التكلف اللفظى أحيانا .

ويمكن أن نلاحظ أيضا أن هؤلاء توسعوا فى عدد الصفات
الآلهة فصعدوا بها إلى عشرين صفة ، وفرقوا بين أنواع الصفات
وتوسعوا فى تفريعها ، وفرقوا بين الصفات (الذات) كالوجود وصفات
(السلوب) - كالقدم - والبقاء - والوحدانية - وصفات المعانى -
كالقدرة والعلم والحياة . الخ . والصفات (المعنوية) . مثل كونه
تعالى : قادرا ، وكونه تعالى عالما . وكونه تعالى حيا ، وعالما^(١) -
وهكذا .

(١) راجع دكتور إبراهيم بيومى مذكور - فى الفلسفة الإسلامية - ٢ - ص ٥٤ . ص

وليس من شك في أننا نجد أن هذا المصطلح القائم على
التفريع في الصفات وعددها لم يصف جديدًا إلى ما سبق سوى
استبدال ألفاظ وتعبيرات شكلية ، كاستبدال اللفظ الصفات
المعنوية، بدلا من "الأسماء الإلهية" عند الشاعر... وسوف نبين
ذلك فيما بعد .

وإذا تأملنا في تراث المتأخرين من الشراح نجد ترديدا
لبعض المصطلحات والتعبيرات الفلسفية ، نعثر على ذلك في بطون
الرسائل والمتون المنظومة أو المنشورة وكذلك في الشروح
والتعليقات الكثيرة على الحواشي . مثل لفظ الجوهر الفرد ،
الهيولي ، والواحد . والممكن ، وما يستحيل في حق الله تعالى ،
وما يجوز ، في حقه تعالى أيضا ^(١) .

كذلك فإن نمط التحليل والتركيب الفكري السائد في
المتون والرسائل وبعض الشروح ، لا يخلو من التأثير الفلسفي ، من
غير قصدهم ولا يعني هذا أن هؤلاء اهتموا بالفلسفة وتدريسها ، بل

(١) إبراهيم اللقاني متر الجوهر (توحيد) - (ضمن مجموعة المتون المحنوية على
خمسة وأربعين متنا من خواص الفنون) ص ١٤ .

على العكس من ذلك أهملوا هذه الدراسة ، ولم يكن لديهم اهتمام بالعلوم العقلية سوى "المدخل إلى دراسة المنطق" وهى المقدمات العامة وبعض القضايا والأحكام ... وما وضع من شروح وتفصيلات على حواشى متون المنطق ورسائله الصغيرة ، مثل (متن السلم فى المنطق) ، للشيخ عبد الرحمن الأخضرى المتوفى عام ٩٤١هـ ومتن ايساغوجى ، للشيخ أثير الدين الابهري المتوفى عام ٦٦٣هـ ، والشمسية - لعلى بن عمر القزوينى المتوفى عام ٦٧٥هـ . وموجز عمر بن يوسف السنوسى المتوفى عام ٨٩٢هـ . يضاف إلى ذلك متن المقولات للشيخ أحمد السجاعى ، وما عليه من شروح للشيخ حسن العطار المتوفى عام ١٢٥٠هـ^(١) ومن الجدير بالذكر أن الصبغة اللغوية والإمعان فى التعمق اللغوى واشتقاقات الألفاظ

(١) نظرنا فى ذلك : دائرة المعارف الاسلامية - ح ٢ - ص ٦٧ .

كذلك : مجموعة المتون - (ص ١٧١ ، ص ١٧٩ ، ١٩٢) .

كذلك : الشيخ الحفى - حاشية على شرح ايساغوجى لشيخ الاسلام زكريا الاتصارى - ط المطبعة العامرية الشرقية مصر - عام ١٣٠٢هـ .

كذلك : الشيخ حسن العطار - الحاشية على متن المقولات ، السمى بالجواهر المنتظمت فى عقود المقولات للشيخ احمد السجاعى - ط للمطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣ هـ . أنظر - ملاحق البحث - رقم (٢) .

والاهتمام بالعناصر اللغوية الأخرى من بيان وبديع ومحسنات وغير ذلك أثر تأثيرا كبيرا على مستوى المنهج العقلى فى تراث هؤلاء المتأخرين ، إذ أن معظم الأفكار والتحليلات كادت تنطوى وتختفى تحت ظلال القوالب اللغوية وأشكالها ، حتى أن الباحث يجد عناء شديدا فى الحصول على فكرة أو استنتاج نتيجة من ثانيا الاشتاقات والمحسنات البيانية ، وهذا أيضا من عوامل انصراف العقلية الدارسة فى عصور المتأخرين عن الإبداع والإضافة لعدم توافر أسباب الإمعان والتعمق والتأمل ، كذلك الاهتمام بالقوافى المنظومة ، والسجع المنثور الذى يكون متكلفا دائما أو فى معظم الأحيان .

وقد كان للطريقة المتبعة فى وسائل التعليم الأثر السئ فى المنهج عند هؤلاء فقد كان الدارس يكتفى بما يلقن له ويتلى عليه من شروح وتعليقات بسيطة ، وما يحفظه من متون ورسائل صغيرة .

وهذا الإطار التعليمى أدى إلى إغلاق العقلية المبدعة أو المبتكرة ، وهو حال الأمم فى أزمان ضعفها واضمحلالها .

فحقيقة العلوم الدينية التي كان يعنى بها في المدارس المتأخرة وتولى العلماء تدريسها وشرحها للدارسين وبصفة خاصة بالأزهر الشريف : علم التوحيد وطرائقه ، وكتب العقائد ، اعتمدوا كثيرا على كتاب العقيدة الكبرى والصغرى للسبسي . السالف الذكر كذلك كان يدرس كتاب "الجوهرة" للشيخ إبراهيم الباجوري ت عام ١٢٧٧هـ . ومتن الخريدة للشيخ أحمد الدرديري ت عام ١٢٠١هـ . وعلى هذه الكتب شروح وتعليقات للعلماء المتقدمين والمحدثين أمثال / الشيخ محمد الأمير عام ١٢٣١هـ والهددي ، والشرقاوي والباجوري - إلى جانب ذلك المدائح في الموالد النبوية ^(١) .

ثانيا :- القضايا الإلهية عند المتأخرين :

١- إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته :-

إذا كانت هذه المسألة الإيمانية نالت اهتمام المفكرين المسلمين منذ نشأة علم الكلام وعند الفلاسفة الإسلاميين أيضا ، واستدلوا على وجود الله تعالى ووحدانيته عن طريق البرهان

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٦٧ "أنظر ملاحق البحث رقم (١) .

العقلى ووضعوها فى ذلك البراهين والأدلة العقلية والمنطقية ، فان هؤلاء المتأخرين أتبعوا هذا المنهج إلا أنهم لم يضيفوا جديدا غير بعض التفريعات التى ذكرناها سابقا فى الصفات الإلهية ، أما البراهين فهى بلا شك مستمدة من تراث أوائل المتكلمين الاشاعرة والفلاسفة الإسلاميين . فى نظرية الواجب والفممكن والجائز ، والمستحيل وهكذا .

ويتضح لنا ذلك إذا ما تناولنا آرائهم وأصولهم الكلامية بالتحليل والنقد والمقارنة ... وقد جمعنا لذلك الكثير من المتون . والرسائل الصغيرة . منظومة أو منشورة ، بالإضافة إلى ما دون عليها من شروح وتعليقات على الحواشى ، لكى تكون مادة البحث ومصادره الأساسية .

تبدأ هذه المتون والرسائل التى صنفها المتأخرون فى علم التوحيد وهو "علم الكلام"^(١) بإثبات وجود الله تعالى ، ووحدانيتة ،

(١) عرف علم الكلام عند هؤلاء بأسم "علم التوحيد" وهو علم يقتدى به على إثبات العقائد

الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية ، وقد ذكر الشيخ ابراهيم البيجورى فى حاشيته على

(جوهرة التوحيد) ذلك فى مناسبة شرحه لكلمة "التوحيد" وقال :

أيها المفتدى لتطلب علما *** كل علم عبد لعلم الكلام

وصفاته ، وتنزيهه تعالى تطبيقا لما ورد فى الأصول الإسلامية "الكتاب والسنة" والاستدلال على ذلك من خلال ثلاثة مبادئ أو أحكام عقلية ، هى : ما يجب ، وما يستحيل ، وما يجوز ، من ذلك قولهم : أعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام الوجوب ، والاستحالة ، والجواز ، فالواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه ، والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده ، والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه . وهذا ما يجب على المكلف معرفته شرعا فى حق الله تعالى وما يستحيل وما يجوز . كذلك بالنسبة للرسل عليهم الصلاة والسلام^(١) .

تطلب الفقه كى تصحح حكما *** ثم اغفلت منزل الاحكام

راجعنا - ابراهيم البيجورى - الحاشية المسماة تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص ٨ ط المطبعة الازهرية بمصر - ١٣١٠هـ ، كذلك تقرير الشيخ أحمد الاجهورى - نفس الصفحة بالهامش .

كذلك - الغزالي - حيث ذكر - أن علم الكلام اشتهر على علم التوحيد - راجع الرسالة الدينية - (ضمن مجموعة القصور العوالي) - ص ١٠٧ - ط الجندى ١٩٧٠م .

(١) نظرنا : محمد السنوسى . "متن السنوسية توحيد" ضمن مجموعة المتون - ص ٤ .

كذلك - ابراهيم اللقانى - متن الجوهرة - (ضمن مجموعة المتون) ص ٩ .

كذلك - أحمد الدريوى - متن الخريدة - (ضمن مجموعة المتون) ص ١٩ .

كذلك - ابراهيم البيجورى - متن فى التوحيد (ضمن مجموعة المتون) ص ٢٦ .

وتدور عقيدة التوحيد من خلال هذه المبادئ والأحكام العقلية ولا شك أن هذه المبادئ والأحكام عرفت بين أوساط متكلمي السنة من الأشاعرة ، إذ تترد في أكثر من مصدر فقهي أو أصولي كلامي^(١) .

وفيما يتعلق بهذه الأدلة العقلية في إثبات وجود الله تعالى ، فإنهم يستدلون ببرهان حدوث العالم وإثبات القدم لله تعالى : بقولهم "أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لأنه لو لم يكن محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال . ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرها ، وملازم الحادث حادث ، ودليل حدوث الأعراض مشاهد تغيرها من عدم

(انظر ملحق البحث رقم "١") .

(١) راجع الإمام الغزالي - الرسالة الدينية - ضمن مجموعة القصور العوالي ص ١١١ - إذ ذكر أن النظر الموجود يكون بتقسيمه الى الواجب والممكن .. كذلك كتابه - المستصفي من علم الأصول - ص ١٢ . وأماكن متفرقة - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - ط - الجندی ١٩٧١ م .

إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ، وأما برهان وجوب القدم لله تعالى : فلأنه لو أمكن أن يلحقه عدم لا تنتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده ألا حادثا ، كيف وقد سبق وجوب قدمه تعالى وبقائه .

أما برهان وجوب مخالفته للحوادث : فلأنه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال ، ثم يأتي بعد ذلك برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه : لأنه لو احتاج إلى محل لكان صفة ، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ، ولا الصفات المعنوية ، وهو يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثا^(١) .

(١) السنوسي - متن التوحيد - (مجموعة المتن) - ص ٤ ،
كذلك - ابراهيم اللقاني - متن الجوهرة - ص ٩ ، ص ١٠ ، ص ١١ (اذ نجد أن هذه
الأدلة تتردد في هذا المتن نظما. يقول :
وكل ما جاز عليه العجم *** عليه قطعا يستحيل القدم
فواجب له الوجود والقدم *** كذا بقاء لا يشاب بالعدم
كذلك يقول احمد الدردير في متن الخريدة - نظما : ص ٢٠ (مجموعة المتن) :
ثم اعلم بأن هذا العلم *** أي ما سوى الله العلي العلم
من غير شك حادث مفقور *** لأنه قام به التغير
كذلك ذهب - ابراهيم البيجوري - متن في التوحيد - (نفس المجموعة) ص ٢٧ .

ومن الجدير بالذكر أن الشروح والتعليقات التي وضعت على حواشي هذه المتون تزيد في التفصيل والتحليل لمدلولات الألفاظ ومعانيها وترتيب التعبيرات في ضوء قياسية^(١).

ويضاف إلى ذلك أن المتأخرين مزجوا بين دليلين في إثبات وجود الله تعالى ، فبالإضافة إلى دليل الحدوث وقدم الله تعالى ، يوجد دليل آخر وهو : الاستدلال بالصنعة والنظام والأحكام على الصانع البديع الحكيم أو النظام .

يقولون في هذا الدليل - نظما :^(١)

(١) مثال ذلك قول الشراح بمناسبة برهان وجوب القم لله تعالى وهو ضد الحدوث) أن هذا البرهان لا يتم الا بثلاثة أقسية . وهي أن تقول : لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان إتباع المقطع السابق لحادثا لافتقر الى محدث ، ولو افتقر الى محدث للزم الدور أو التسلسل وهما محالان ، مما أدى اليهما وهو افتقاره الى وهو افتقاره الى محدث محال ، فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال ، فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال ، فثبت نقيضه وهو المطلوب" نظرنا :

إبراهيم البيجوري - الحاشية على متن السنوسية - ص ٣٩ .

كذلك الشيخ محمد الأنباري ت عام ١٣١٢هـ / تقرير على الحاشية - نفسه ، راجع كذلك

- إبراهيم البيجوري - حاشية تحفه المريد على الجوهر - ص ٢٤ .

وكذلك التقرير على الحاشية - للشيخ أحمد الأجهوري - نفسه .

فانظر الى نفسك به اسفل * للعالم العلوى ثم السفلى

نجد به صنعا بديع الحكم *** لكن به قام دليل العدم

ثم يأتون بالأدلة على إثبات "الوحدانية لله تعالى" ومنها :
قولهم وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى . فلأنه لو لم يكن
واحدا لزم أن لا يوجد شئ من العالم للزوم عجزه (أى عجز
العالم...) حينئذ ^(١).

وهذا الدليل مستنبط من الدليل الشرعى ، الذى استند إليه
علماء الكلام من قبلهم ، فى نقى الشريك لله تعالى أو نفى تعدد
الآلهة . والذى ورد فى قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله
لفسدتا" سورة الأنبياء آية (٢٢) ^(٢) وقد استخدم ابن رشد - الفيلسوف
الأندلسى العقلانى ت عام ٥٩٥هـ هذا الدليل فى إثبات الوحدانية

(١) إبراهيم اللقانى - متن الجوهرة توحيد (مجموعة المتنون) ص ٩

كذلك راجع - إبراهيم البيجورى - تحفة المريد - ص ٢٣ .

(٢) السنوسى متن التوحيد - ص ٤ - كذلك إبراهيم البيجورى - الحاشية على متن
السنوسية ص ٤٣ .

(٣) راجعنا الإمام الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٦٩ - ص ٧٤ - تحقيق محمد
مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٢م .

المطلقة لله تعالى أيضا^(٣) وتقرير هذا الدليل عند الشراح والمعلمين "أنه لو لم يكن واحدا للزم أن لا يوجد شئ من العالم لكن وجود شئ من العالم باطل بالمشاهدة فبطل ما أدى إليه وهو عدم كونه واحدا أو إذا بطل ذلك نقيضه وهو المطلوب فإذا كان هياك إلهان مثلا لأمكن اختلافهما ، بأن يريد أحدهما وجود شئ والآخر عدمه ، وحينئذ يلزم عجزهما لأنه لا يمكن أن ينفذ مرادهما معا ، لأنه يلزم عليه اجتماع النقيضين ، ولا مراد أحدهما دون الآخر ، لأنه يلزم عجز الذى لم ينفذ مراده والآخر مثله فيلزم عجزه أيضا ، وهذا هو الدائر بين الجمهور ، ثم يذكرون برهان ابن رشد فى هذا المجال بقولهم ويحكى عن ابن رشد أنه كان يقول : إذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هو الإله^(١) .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأدلة التى استخدمها هؤلاء العلماء فى إثبات واجب الوجود والوحدانية لله تعالى ، ناقشها

(٣) ابن رشد - تهافت التهافت - ج ٢ - ص ٥٨١ - تحقيق الدكتور سليمان ننيا - ط دار المعارف ١٩٨١ م .

(١) إبراهيم البيجورى - الحاشية على متن السنوسية - ص ٤٣ - كذلك راجع ابن رشد - المصدر السابق .

علماء اهل السنة من الاشاعرة من قبل . فالإمام أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين) ت عام ٤٧٨ / ناقش طريقة الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله تعالى ، فتناول الأجزاء المكونة للعالم كالجواهر والأعراض والأكوان من حركة وسكون ، واجتماع وافتراق ، وهكذا بالتحليل ، للاستدلال على حدوثها أيضا وكذلك تحدث عن استحالة العدم للقديم تعالى ... إذ أن العدم يجوز على الحادث .^(١) كذلك مذهب الإمام الغزالي ت عام ٥٠٥ هـ^(٢) . ويضاف إلى ذلك أيضا دليلهم الشرعي الذي يستند إلى النص القرآني "ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" سورة الأنبياء آية (٢٢) ، وهو ما يسمي عن المتكلمين بدليل التمانع ، وهذا الدليل سائد عند المعتزلة والاشاعرة وابن رشد ت عام ٥٩٥ هـ أيضا ، وقد استخدمه الإمام فخر

(١) راجع في ذلك الجويني - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - ص ١٧ ، ص ٢١ وما بعدها - الخانجي بمصر - ١٩٥١ م .

(٢) للمزيد الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٩ وما بعدها .

الديسر الرازى ب عام ٦٠٦ هـ . وهو من ساحرى علم الكلام
الاشعرى

ويضاف إلى ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين ، ومنهم الكندى
٢٥٦ هـ قد استخدم مثل هذه الأدلة ، فى حدوث العالم ، إذ أن له
رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ^(١) حيث يرى أن العالم
حادث ومركب وهو لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ، ومركب
يركبه ^(٢) ، كذلك فإن الدليل الفلسفى "الذى يشير إلى الغائية
والعناية الإلهية فى الكون" نجده عند الفلاسفة ومنهم الكندى "إذ
أن له نصوص عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة"

(١) الدكتور فتح الله خليف محر الديسر الرازى ص ٧٨ . ص ٧٩ دار المعارف
١٩٦٩ م كذلك ابو الحسن الاشعرى - كتاب اللمع - ص ٨ - ط بيروت ١٩٥٤ م - كذلك
ابن رشد تهافت التهافت - ح ٢ - ص ٥٨١ .

(٢) قام الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده بتحقيق رسائل الكندى الفلسفيه ط - القاهرة
١٩٥٠ م .

(٣) راجع المصدر السابق ، كذلك الدكتور إبراهيم بيومى مذكور -- فى الفلسفة الاسلاميه
ح ٢ ص ٧٩

' إذ يقول باختصار "أن في نظم هذا العالم وترتيبه ، ونقل بعضه في بعض وإتقان هيئته على الأمر الاصلح في كون كل كائن .. وفساد كل فاسد .. لا عظم دليل على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدير ، وعلى أحكم حكمه ، ومع كل حكمة حكيم" (٢١) .

إذن يتضح لنا أن تلك الأدلة والبراهين المختصرة التي وردت عند العلماء المتأخرين والشرح في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، وردت ممزوجة بالبراهين العقلية والفلسفية التي ترددت عند علماء الكلام السابقين وبعض فلاسفة الإسلام كابن رشد والكندی إذ أنه ناقش قضايا العقيدة على مذهب الاعتزال (٢٢) .

٢- إثبات الصفات الإلهية :

بعد أن أثبت هؤلاء العلماء المتأخرون وجود الله تعالى ووحدانيته مستدلين على ذلك بالبراهين العقلية والأدلة الشرعية .

(٢١) دكتور عاطف العراقي - مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٨٥ وأماكن أخرى - ط دار المعارف - ١٩٨٣ م .

(٢٢) دكتور إبراهيم منكور - في الفلسفة الإسلامية - ٧٩ .

(٢٣) دكتور محمد أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام - ص ٢٨٨ - ط دار الجامعات - ١٩٧٣ م .

فأنهم يوجبون لله تعالى صفات الكمال التي أثبتّها عز وجل لذاته^(١) وينفون عنه تعالى صفات النقائص التي لا تليق بذاته تعالى ويناقشون ذلك في ضوء طريقة علم الكلام الأشعري ، إلا أنهم زادوا في تفريع الصفات حتى وصلوا بها إلى عشرين صفة سلبية . لا تليق بالله تعالى ، كذلك نجد أنهم في بعض "المتون" مثل متن السنوسية ، يضعون سبع صفات وهي عندهم الصفات المعنوية . بدلا من الأسماء الإلهية التي هي مشتقة من صفات المعاني كما ذكرها من قبلهم الأشاعرة^(٢) . ولكن نجد أن الأسماء الإلهية المشتقة من

(١) راجع سراج الدين الأوشني - متن بدء الامالي - توحيد - (ضمن مجموعة المتون) ص ١٦ - إذ يقول :

اله الخلق مولانا قديم	***	وموصوف بأوصاف الكمال
هو الحي مدبر كل أمر	***	هو الحق المقدر ذو الحال

(٢) من الجدير بالذكر أن علماء الكلام من الأشاعرة بحثوا هذا الموضوع ، واثبتوا لله تعالى أسماء مشتقة من الصفات السبع الذاتية وأوضحوا ذلك خلال بحوث ودراسات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال قول الإمام الغزالي "أن الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا ، فهو في القم كالحيا ، قادرا ، عالما ، سميعا ، بصيرا ، متكلم ، أو ما يشق له من الأفعال ، كالرزاق ، والخالق ، والمعر ، والمنزل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا ، وهذا إذا اكتشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه" . وللمزيد راجع الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٥ - ص ١٣٧ - كذلك الغزالي

صفات المعاني ثابتة في بعض المتنون الأخرى مثل متن اللقاني (الجوهرة) ^(١) . وسوف نناقش هذه المسألة في حينها ، وبعد ذلك يذكر السنوسي أن مما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهي : الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى بنفسه أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص ، والوحدانية أي لا ثاني له في ذاته ، ولا في صفاته ولا في أفعاله .

فهذه ست صفات ، الأولى نفسية ، وهي الوجود ، والخمسة بعدها سلبية أما صفات "المعاني" فهي سبع صفات .. وهي : القدرة والإرادة ، المتعلقان بجميع الممكنات .

والعلم : المتعلق بجميع الواجبات ، والجاثرات والمستحيلات .

المفصل الاسنى شرح اسماء الله الحسنى - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - ط - الجندي - بدون تاريخ . كذلك الإمام الجويني - الارشاد الى قواطع الأدلة - ص ١٤٣ .
(١) راجع إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة - (مجموعة المتنون) ص ١٠ - كذلك إبراهيم البيجورى - حاشية على جوهرة التوحيد - ص ٥٠ ، ص ٥١ ، حيث يستفيض في شرح الأسماء الإلهية وعلاقتها بالصفات القديمة الذاتية ويرد على أقوال المعتزلة الذين يقولون بحدوثها .

والحياة : هي لا تتعلق بشيء .

والسمع والبصر : المتعلقان بجميع الموحودات .

والكلام : الذى ليس بحرف ولا صوت يتعلق بما يتعلق له
العالم من المتعلقات .

ثم سبع صفات تسمى صفات "معنوية" : وهى ملازمة للسبع
الأولى : وهى : كونه تعالى .. قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحييا ،
وسميعا . وبصيرا ، ومتكلما ، ^(١) وإذا تأملنا الصفات الواجبة فى حق
الله تعالى ، والتي أثبتها هؤلاء المتأخرون خلال التفريعات نجد أن
هذه الطريقة ذات مغزى وهدف ، وهو أن يسهل على الدارسين
حفظها وترديدها وكذلك إمكان اعتقادهم لما يستحيل فى حقه

(١) السنوسية - متن فى التوحيد (مجموع المتون) ص ٢ ، ص ٣ .

كذلك وردت هذه التعريفات فى الصفات الإلهية فى متون أخرى - نظما ونثرا -

راجع إبراهيم اللقاني - الجوهرة ، كذلك أحمد الدريز - متن الخريدة - كذلك إبراهيم

البيجورى - متن التوحيد ... كذلك الشيبانية - توحيد

" أنظر ملاحق البحث - رقم (١) "

تعالى من أصدادا إذ قد ثبت وجوب صفات الكمال لله تعالى . وإن كان الشراح قد زادوا في تفصيل ذلك على حواشى المتن^(١) .

ومن الجدير بالذكر هنا أن المتأخرين لم يغفلوا ذكر الأسماء الإلهية وأثبتها لله تعالى كما أثبتتها لنفسه تعالى كما وردت شرعا ، وأن لم يشر إليها السنوسى ، بوضوح وتحدث عن صفات (معنوية) ، وهى مشتقات من صفات المعانى^(٢) ولكن تحدث عن الأسماء الإلهية إبراهيم اللقانى فى "الجوهرة" فقال :^(٣)

وعندنا أسماء العظيمة *** كذا صفات ذاته قديمة

واختير أن أسماء توفيقية *** كذا الصفات فأحفظ السمعية

(١) راجع إبراهيم البيجورى - تحفه المريد على جوهرة التوحيد ، كذلك أحمد الاجهورى

- تقرير على الحاشية - كذلك الحاشية على متن السنوسية .

(٢) راجع السنوسية - متن التوحيد - ص ٣ .

(٣) إبراهيم اللقانى - متن الجوهرة توحيد - ص ١٠ .

وفي متن آخر إثبات للأسماء الإلهية . وأن الاسم هو المسمى
لدى أهل البصرة ، في قول المصنف وهو يشير إلى رأى
"الماتريدية" في ذلك ^(١) .

(١) السراج الدين الأوشنى - بدء الامالى توحيد - (مجموعة المتون) - ص ١٦ . هذا
الرأى يميل إلى مذهب علماء أهل السنة من الماتريدية - نسبة لأبى منصور الماتريدى /
٣٣٣هـ / ٩٤٤م / والماتريدية يأخذون بالمأثور كالاشاعرة ، فهم سلفيون مثلهم ويدعون
للعقل مجالا فى مناقشة الأصول والعقائدية ، وهم أقرب إلى علماء السنة الاشعرية منهم
إلى المعتزلة ، إذ يلتقون مع الاشاعرة فى العناصر الأساسية لفكرة الألوهية ، مثل إثبات
الصفات الذاتية ومخالفتها للحوادث ، فانه تعالى عالم بعلم لا كالعلوم .. وهكذا ، وكلام الله
تعالى قديم وهو صفة قائمة بذات الله تعالى ، وليس من جنس الحروف والاصوات التى
هى مخلوقة ... ويؤيدون رؤية الله تعالى شرعا ولكن بلا كيف ، ويثبتون لله تعالى العرش
والاستواء - كما وردت شرعا ولما ان يفوض أمره الى الله تعالى ، لو يؤل بأن يدل على
[تابع المقطع السابق] المرافعة والعلو والجلال والعظمة الخ. وقد يفرق الماتريدية عن
الاشاعرة فى بعض المسائل الفرعية ، مثل أنهم يضيفون الى صفات المعانى السبع
المعروفة صفة قائمة بالذات هى "صفة التكوين" ويراد بها الابداع من العدم واستمرارها
من قوله تعالى "أما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون" سورة يس - آية ٨٢
كذلك فإن الماتريدية يختلفون عن الاشاعرة فى التكليل على رؤية الله تعالى فى الآخرة .
فالاشاعرة يرون أن الاستدلال على ذلك عن طريق النقل والعقل ، بينما يقف الماتريدية
فى ذلك عند السمع وحده ، ويؤيدهم فى ذلك فخر الدين الرازى وهو من متأخرى
الاشاعرة ، كذلك فإن صفة البقاء زائدة على الذات ، بينما ينكر ذلك بعض الاشاعرة
كأمام الحرمين - أبو المعالى الجوينى وفخر الدين الرازى ، وكذلك أئمة الماتريدية ،
ويرون أن البقاء عين وجود الذات وليس أمرا زائدا عليها هذه بعض الجوانب الهامة

نسمى الله شيئاً لا كالأشياء * * * وداتا عن جهات السب حالي

وليس الاسم عيراً للمسمى * * * لدى أهل البصيرة خيال .

ولا شك أن هنا اقتراب بين عقائد أهل السنة من الأشاعرة وكذلك الماتريدية في العناصر الأساسية في الألوهية كما أشرنا في الهامش من هذا البحث ، وإن اختلفنا في بعض الأمور الفرعية وتابع بعض الأشاعرة آراء الماتريدية فيها ^(١) . وكذلك أخذ بهذه العقائد المتأخرون من الباحثين والشرح وعلماء أصول الدين .

ويوضح الشراح المقصود بما ورد في المتن ، فيما يتعلق بالأسماء الإلهية وعلاقتها بالصفات الذاتية ... أن جمهور أهل السنة اختاروا أسماء توفيقية ، وكذا صفاته ، في ثبت لله تعالى اسماً ولا

التي يلتقى فيها متكلمي أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ... والتي نجدتها عند العلماء والشرح المتأخرين منذ القرن التاسع وحتى الثالث عشر الهجري . نظرنا في ذلك :

أ- دكتور . إبراهيم بيومي مذكور - في الفلسفة الإسلامية - ج ٢ ص ٥٧ - ص ٥٨
ب- الإمام مور الدين الصابوني - كتاب البداية من الهداية في الكفاية - تحقيق دكتور فتح الله خليف - ص ١٥٢ ، ص ١٥٥ - ط دار المعارف ١٩٦٩ .

ت- لإبراهيم البيجوري - الحاشية على جوهر التوحيد - ص ٥٠ ، ص ٥١ .

^(١) راجع الهامش بالصفحة السابقة .

صحة إذا ورد بذلك توقيف من الشارع وذهبت المعتزلة إلى حوار إثبات ما كان متصفا بمعناه ، ولم يوهم نقصا ، ولم يردد به توقيف الشارع ، ومال إليه القاضي أبو بكر الياقلائي / ٤٠٢ هـ / ١٠١٣ م وتوقف فيه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني / ٤٨٧ هـ / ١٠٨٥ م . وفصل الإمام الغزالي / ٥٠٥ هـ / ١١١ م / . فجوز إطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات ، ومنع إطلاق الاسم هو ما دل على نفس الذات ، والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري عز وجل ، إذا ورد الإذن من الشارع وعلى منعه إذا ورد المنع منه ، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع ^(١) .

ولا شك أن الدارسين والشرح المتأخرين ، قد أوجبوا ضرورة الأخذ بطريقتي - التفويض والتنزيه - فيما يتعلق بقضية الصفات والأسماء الإلهية ، بل وكذلك ما يوهم التشبيه فيما يرد من نصوص متشابهات . وفي ذلك يذهب

(١) إبراهيم البيجوري - حاشية تحفة المريد على جوهر التوحيد ص ٥٠ .

ابراهيم اللعاني في متن "الجوهرة" بموله :

وكل نص أوهم التشبيها *** أوله أو فوض ورم تنزيها

وهذه الطريقة تجمع بين أقوال السلف والخلف في التفويض أو التأويل^(١).

وعلى ذلك فإن هؤلاء يقصدون بهذه الطريقة في الجمع بين طريقتي السلف والخلف ، إثبات صفات الكمال لله تعالى كما

(١) ابراهيم اللعاني - متن الجوهرة - (مجموعة المتنون) - ص ١٠ .

(٢) يذهب الشراح المتأخرون في توضيح هذه الطريقة أو هذا المنتهج ... بأن كل نص يوهم التشبيه ... أي يوقع في الوهم صحة القول به بحسب ظاهرة ، يؤول - أي يحول على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد ، كما هو مذهب الخلف ، وهم من كانوا بعد الخمسمائة ، وقيل وبعد القرون الثلاثة ، والتفويض يكون بعد التأويل الاجمالي الذي هو [تابع المقطع السابق] صرف اللفظ عن ظاهره ، وبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم اليه تعالى عن طريقة السلف ، وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقبل القرون الثلاثة ، (الصحابية والتابعون واتباع التابعين) .

وطريقة الخلف أعلم واحكم ، لما فيها من مزيد من الايضاح والرد على الخصوم وهي الأرجح ، وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى ، كذلك يوجب هؤلاء على الباحثين في هذه القضايا الالهية - ضرورة التنزيه لله تعالى عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد .

نظرنا في ذلك - ابراهيم البيجورى تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٥٢ .

أثبتها تعالى لنفسه ، وتنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته وصفاته من
أضدادها أو ما يجوز على المخلوقات من صفات النقص .

وإن كان هؤلاء المتأخرون وضحوا من خلال أحكام العقل
الثلاثة وهي : الوجوب ، الاستحالة ، وما يجوز في حقه تعالى ، فأئنا
نريد أن نوضح ذلك بالتفصيل ، أي نبين أن مقصودهم من قولهم
في أحكام العقل "ما يستحيل في حقه تعالى وما يجوز" . هو التنزيه
الإلهي عن صفات النقص ، أو تنزيهه تعالى عما يجوز في حق
المخلوقات ، ولا يجوز عليه تعالى

وعلى ذلك نريد أن نبين عقيدتهم في التنزيه الإلهي .

٣- التنزيه الإلهي :

تدور عقيدتهم في التنزيه الإلهي حول : إثبات صفات
الكمال لله تعالى ووجوبها في حقه عز وجل ، ونفي صفات النقص ،
أو أضدادها وهي لا تليق بذاته تعالى ، وهي أيضا مما يستحيل في
حقه تعالى ، مثل : العدم ، والحدوث ، والجهل . وعدم القيام
بالذات ، والحلول والاتحاد ، والغفلة ... وهكذا..

فيمونون وسنا يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة . وهي
اصداد العشرين الأولى (أى صفات الكمال) وهي : العدم والحدوث
، وطرو العدم ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرماً ، أى تأخذ ذاته
العليا قدرا من الفراغ ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون فى
جهة للجرم ، أو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته العلية
بالحوادث ، أو يتصف بالصغر ، أو بالكبر ، أو يتصف بالأغراض فى
الأفعال أو الأحكام ، وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما
بنفسه ، بأن يكون صفة يقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص . كذا
يستحل عليه تعالى أن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى
ذاته أو صفاته ، أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال .
وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما ، أو إيجاد شئ ما من
العالم مع كراهيته لوجوده أى عدم إرادته له تعالى ، أو مع
الذهول والغفلة أو بالتعليل أو بالطبع وكذا يستحيل عليه تعالى :
الجهل وما فى معناه بمعلوم ما ، والموت والصم والعمى والبكم .

وأما الجائز في حقه تعالى فهو : فعل كل ممكن أو تركه .

وأوضح ذلك إبراهيم اللقاني في متن الجوهرة ، حيث ذكر صفات الكمال وأضدادها واستحالة ذلك في حقه تعالى ، ثم أضاف إلى ذلك نظماً^(١)

قيامه بنفسه وحدانية *** منزّه أوصافه سنية

عن ضد أو شبه شريك مطلقاً *** ووالد كذا الولد والأصدقاء .

كذلك في متن بدء الامالي ذكر لصفات الكمال . وإثبات للتنزيه الإلهي عن النقائص .. مثل نفى : التشبيه والتجسيم عن الله تعالى ، كذلك صفة الجوهر لا يجوز إطلاقها على الله تعالى لافتقارها إلى محل وهو الأعراض يقول :

(١) السنوسية - متن السنوسية توحيد - مجموعة المتون - ص ٣ ، وللمزيد راجع إبراهيم البيجوري - الحاشية على المتن - ص ٢٨ - ص ٣٧ . كذلك تقرير للشيخ محمد الاتبلي - بهامش الحاشية - نفس الصفحة .

(٢) اللقاني متن الجوهرة - ص ١٠ - كذلك البيجوري - الحاشية على الجوهرة (تحفه المريد) - ص ٣٤ - ص ٣٦ - كذلك شرح أحمد الاجهوري على الحاشية - نفس الصفحة

سمى الله شيئا لا كالأشياء *** وذاتا عن جهات الست خالى

وما أن جوهر ربي وجسم *** ولا كل وبعض ذو اشتمالى

ورب العرش فوق لكنن *** بلا وصف التمكن واتصال

وما التشبيه للرحمن وجهها *** فصن عن ذاك أوصاف الأهالى^(١)

وفى متن الخريدة - إضافة إلى ذلك ، فى التنزيه الإلهى
نظما أيضا .. نذكر - منها قول المصنف :

فهو الجليل والجميل والولى *** والطاهر القدوس والرب العلى

منزه عن الحلول والجهة *** والاتصال والانفصال والصفة^(٢)

وفى المتون الأخرى ما يؤكد هذه العقيدة عند المتأخرين
والشراح ، وهو ما يؤكد أيضا اتباعهم لمنهج السلف والخلف فى
أصولهم الكلامية^(٣) .

(١) للمزيد راجع - الاوشى - متن بدء الامالى (المجموعة) ص ١٦ .

(٢) أحمد الدردير - متن الخريدة - توحيد - (المجموعة) - ص ٢٠ - ص ٢١ .

وحدير بالذكر أن هذه العقائد فى التوحيد وما عليها من شروح وتعليقات على مذاهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية تعتبر مادة دراسية تقرر على الدارسين والطلاب فى المعاهد والجامعات الأزهرية ضمن العلوم الإسلامية فى العصر الحاضر . فهى "مذكرة التوحيد" يقول المصنف : هذه المذكرات حسب المنهج المقرر ومشروحة على مذهب الأشاعرة والماتريدية ، وفيها تعريض بمذهب المعتزلة" (١) . وهذا يدل على استمرار التيار الكلامى والأصولى الأشعرى والماتريدى فى العصور المتأخرة والحديثة .

٤:- الكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن :

تناول المتكلمون المسائل الأخرى التى كانت محل جدل ونقاش بين المتكلمين السابقين - معتزلة وأشعرية وماتريدية ، ومن

(٣) [تابع المقطع السابق] للمزيد راجع : إبراهيم البيجورى متن التوحيد ص ٢٦ . كذلك محمد الشيبانى - متن الشيبانية - توحيد - ص ٢٢ ، ص ٢٣ .

(١) رجعنا الى : الشيخ حسين السيد متولى - مذكرة التوحيد - مقرر على (طلبة المعاهد الأزهرية) ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧١م . كذلك كتاب شرح متر [تابع المقطع السابق] الجوهرة - حاشية الشيخ إبراهيم البيجورى تحفة المريد على جوهرة التوحيد - مقرر على المرحلة الثانوية بالمعاهد الأزهرية .

هذه المسائل مسألة الكلام الإلهي ومشكله القرآن الكريم من حيث أنه قديم . ام مخلوق حادث ؟ .

وقد تابع هؤلاء المتأخرون أو الشراح عقائد أهل السنة من المتكلمين أشعرية وماتريدية .. وأثبتوا في المتن والمصنفات لله تعالى كلاما . لأن الكلام إذن من صفات الله تعالى الذاتية أو المعنوية ، فالكلام إذن من صفات المعاني الواجبة لله تعالى وهي قديمة قائمة بالذات الإلهية لا هي هو ، ولا هي غيره ^(١) وانتقد المتأخرون آراء وأصول المعتزلة الذين قالوا بحدوث القرآن الكريم، وخلق كلامه .

والقرآن الكريم هو كلام الله تعالى ، ونستند في ذلك إلى ما ورد في بعض المتن والمصنفات عند هؤلاء وما كتب عليها من شروح وتعليقات .

ففي متن الجوهرة يقول الشيخ إبراهيم اللقاني :

(١) إبراهيم اللقاني - من الجوهرة .. قال "متكلم ثم صفات الذات ليست بغير أو بعين الذات" ص ١٠ متن بدء الامالي - ص ١٦ .

ونزه القرآن أى كلامه *** عن الحدوث واحذر انتقامه

وكل نص للحدوث قد دلا *** احمل على اللفظ الذى قد دلا^(١)

وفى متن بدء الامالى . وهو ما يشير إلى عقائد الماتريدية :

وما القرآن مخلوقا تعالى *** كلام الرب عن جنس المقال^(٢)

وهذا يعنى أن القرآن الكريم كلام الله تعالى القديم وأنه
منزه عن صفة الحدوث كذلك ليس من جنس كلام الخلق ، أو
مقالاتهم ، لذلك يشير صاحب "الخريدة" بقوله :

ثم الكلام بالحروف *** وليس بالترتيب كالمألوف^(٣)

وفى الشيبانية^(٤) : تفصيل أكثر فى ذلك ... واثبات قدم
القرآن الكريم

(١) المصدر السابق - ص ١٠ ، ص ١١ .

(٢) مراجع الدين الأوشى متن بدء الامالى - توحيد - ص ١٦ .

(٣) الشيخ أحمد الدريز - متن الخريدة - توحيد (المجموعة) - ص ٢١ .

(٤) الشيخ محمد الشيبانى - الشيبانية توحيد (المجموعة) - ص ٢٣ .

كلام قديم منزل غير محدث *** بأمر ونهى والدليل تأكدا .

وان كلام الله بعض صفاته *** وجلت صفات الله أن تتحددا .

ومن قال مخلوقا كلام إلهنا *** فقد خالف الإجماع جهلا وألحدا

ويتناول العلماء ما ورد في مثل هذه المتنون من عقائد في هذه المسألة بالتعليق والتوضيح ، بما يفيد تأكيدها والرد على دعاوى المعتزلة والقائلين بخلق الكلام الإلهي أو القرآن الكريم . لذلك يذهب إبراهيم البيجورى إلى أن المراد من قوله تعالى : "وكلم الله موسى تكليما" سورة النساء - آية (١٦٤) أى أزال عنه الحجاب واسمعه الكلام القديم ، ثم أعاد الحجاب . وليس المراد أنه تعالى ابتدئ كلاما ثم يسكت لأنه لم يزل متكلمًا. أزلا وأبدا ، خلافا للمعتزلة في قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام في شجرة واسمعه موسى عليه السلام ^(١) والاعتقاد الصحيح في ذلك هو أن الله تعالى أنزل القرآن الكريم لفظا ومعنى في اللوح المحفوظ ثم أنزله في صحائف إلى السماء الدنيا في محل يقال له

(١) نرهد البيجورى - الحاشية - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص ٤٣ .

بيت العزة في ليلة القدر كما قال تعالى : "إنا أنزلناه في ليلة القدر"
سورة القدر - آية (١) ثم أنزله الله تعالى على النبي صلى الله عليه
وسلم مفرقا بحسب الوقائع ^(١) . وعلى ذلك فإن كل نص ظاهر من
الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن الكريم هو محمول على
اللفظ المقرأ لا على كلام النفس ، لكن يمتنع أن يقال القرآن
مخلوق إلا في مقام التعليم ^(٢) .

وهذا التحقيق هو ما ذهب إليه علماء الأصول من الاشاعرة
وكذلك الماتريدية إذ أن الإمام نور الدين الصابوني / ٥٨٠هـ /
١١٨١م / يقرر أن الكلام بحروف وألفاظ ونقوش مكتوبة .. الخ . ،
مخلوقة حادثة . ويستدل على ذلك بأنه كما يقال يحرم على
المحدث مس القرآن ، كان المراد منه الحروف الدالة على كلام
الله تعالى ، فيكون حادثا مخلوقا ، فكلام الله تعالى عند الماتريدية

^(١) المصدر السابق - ص ٥٤ .

^(٢) المصدر السابق ص ٥٥ .

معنى واحد قائم بالذات ، وأنه قديم وغير مخلوق ، أما ظواهر
الألفاظ والحروف والرسوم التى قد تتجزأ فأنها مخلوقة ^(١) .

٥- الفعل الإلهى :

بحث المتأخرون "نظرية الفعل الإلهى" فى الخلق
والموجودات وأثبتوا تدخل الفعل الإلهى فى الموجودات والخلق
للأشياء . ونفوا نظرية العلة الضرورية فى الأشياء ، أو أن بالأشياء
والموجودات مؤثرات طبيعية تفعل بذاتها . استدلوا على ذلك
بأدلة عقلية ... ومن ذلك أن إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته
وقدمه وحدث الموجودات والعالم ، يعنى افتقار الأشياء إليه ، فالله
تعالى يفتقر كل ما سواه إليه ، كما أنه لا تأثير لشيء من الكائنات

(١) نور الدين الصابونى - كتاب البداية من الهداية فى الكفاية - ص ٦١ ، ص ٦٢ ،
ص ٦٣

كذلك راجع - الجوينى - الشامل فى أصول الدين - تحقيق نكتور النشار وآخرون - ط -
مبنيأة المعارف بالأسكندرية - ١٩٦٩م - كذلك الغزالى - الأقتصاد فى الاعتقاد -
ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ . كذلك يمكن الرجوع الى بحث التحليل النقدى للأصول الكلامية فى
مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب ، للباحث . (مجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق) -
العدد الأول - ص ٨٥ ، ص ١٠٢ - ط ١٩٨٧م .

فى أثر ما ، وإلا لزم أن يستغنى ذلك الأثر عن مولانا عز وجل ، إذن
فلا شىء من الكائنات يؤثر بطبعه ^(١) .

ويضاف إلى ذلك أن قدرة الأشياء ليست مؤثرة بقوة جعلها
الله تعالى فيها ، كما يزعم كثير من الجهلة . لأن ذلك محال ، لأنه
يصير حينئذ مولانا عز وجل مفتقرا فى إيجاد بعض الأفعال إلى
واسطة ، وذلك باطل ، لما عرفنا من وجوب استغنائه عز وجل عن
كل ما سواه ^(٢) .

وبوضح هذا الاعتقاد صاحب متن الخريد ^(٣) إذ يقول :

والفعل فالتأثير ليس إلا *** للواحد القهار جل وعلا .

ومن يقل بالطبع أو بالعلة *** فذاك كفر عند أهل الملة .

ومن يقل بالقوة المودعة *** فذاك بدعى فلا تلفت .

(١) السنوسى - متن السنوسية - (المجموعة) - ص ٧ .

(٢) المصدر السابق - ص ٧ - كذلك راجع إبراهيم البيجورى - حاشيه على متن السنوسية

ص ٥٦ - وما بعدها

(٣) احمد الدرنير - متن الخريدة - توحيد ص ٢٠ .

ومع إيمان العلماء المتأخرين بضرورة نفي فكرة العلية
الضرورية في الأشياء ، وإثبات القدرة والفعل الإلهي المطلق ، فإن
علماء السنة من الأشاعرة ناقشوا هذه المسألة أيضا من قبلهم ،
وأبطلوها على حجج وأدلة عقلية ، استندوا إلى أدلة ثقيلة أيضا ..
ومن هؤلاء العلماء الأصوليين الأشعرين في ذلك هو الإمام
الغزالي ، فقد تصدى لهذه المسألة وفند مزاعم القائلين بها من
الفلاسفة ، ورد عليهم ، وأثبت تدخل الفعل والتأثير الإلهي في
الموجودات طبقا لأدلة الكتاب والسنة ، وما يجيزه العقل لله تعالى^(١)

ثالثا :- الفعل الإنساني "مسألة الجبر والاختيار" :-

أخذ المتأخرون بعقيدة "الكسب" في الأفعال الإنسانية
وهي عقيدة أصولية اشعرية كما نعلم ، وانتقدوا في ذلك آراء
المعتزلة ممن يقولون بنظرية "الاختيار وخلق الإنسان لأفعاله" ،
واستدلوا أيضا على بطلان نظرية المعتزلة في وجوب الصلاح
والإصلاح على الله تعالى بالنسبة للإنسان ، وخلق الخير والشر معا ،

(١) لمن يريد المزيد في ذلك : يرجع الى : الغزالي - تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور

سليمان دنيا - ط دار المعارف ١٩٨١م .

ورأى المتأخرون أن الله تعالى خالق للخير والشر معا ، إلا أنه تعالى خلق الخير وهو ما يأمر به ، وخالق للشر إلا أنه لا يأمر به ، بل لحكمة وفي ذلك يقول : صاحب الجوهرة^(١)

وعندنا للعبد كسبا كلفا *** به ولكن لم يؤثر فاعرفا

فليس مجبورا ولا اختيارا *** وليس كلا يفعل اختيارا

وهذا المذهب عند أهل السنة ، هو أنه ليس للعبد في أفعاله الاختيارية إلا الكسب ، فليس مجبورا كما تقول الجبرية ، وليس خالقها كما تقول المعتزلة . والكسب يعنى تعلق القدرة بالحادثه وقيل هو الإرادة الحادثه ، فأن الأمور أربعة : إرادة سابقة ، وقدرة ، وفعل مقترن ، وارتباط بينهما ، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط . وهو تعلق القدرة بالمقدور ليس مخلوقا لأنه من الأمور الاعتبارية ، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثه يكون مخلوقا ، وللكسب تعريفين هما : أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد لقادر به أى ارتباط وتعلق أو إرادة يقع المقدور .. والعبد وهو القادر لا يتفرد بذلك

(١) إبراهيم اللقاني متن الجوهرة -- (المجموعة) ص ١١ .

المقدور بل ولا تأثير منه بوجه ما وأنما له مجرد المقارنة والخالق الحق منفرد بعموم التأثير . كذلك قد يكون الكسب هو ما يقع به المقدور في محل قدرته أي ارتباط وتعلق أو إرادة ، يقع المقدور كالحركة متلبسا ومصحوبا به حال كون هذا المقدور في محل قدرته كاليد . ويصير هذا الكسب هو التكليف الذي كلفه الله تعالى العبد به ، أي الزمه ما فيه ^(١) . إذن فليس العبد مجبرا في كل أفعاله وليس مختارا في كل أفعاله لكنه يكتسب الفعل طبقا لاختياره وإرادته المتعلقة بالمقدور عليه ، والله تعالى خالق للفعل والإطاعة أو القدرة عليه ويكتسبه العبد بتنفيذه له ولذلك فأن هؤلاء المتأخرين ... أجازوا على الله تعالى خلق الشر ، كما يخلق الخير ، ولكن الله تعالى خالق للخير وهو ما يأمر به ، وخالق للشر وينهى عنه ، ولا يرضى به .

وجائز عليه خلق الشر *** والخير كالإسلام وجهل الكفر ^(٢)

^(١) إبراهيم البيجورى - تحفه المريد (الحاشية) - ص ٦٠ .

^(٢) إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة - ص ١١ .

وفى مصدر آخر^(١) .

ونؤمن أن الخير والشر كله *** من الله تقدير على العبد عدد

وقد تناول الشراح هذه المسألة بالتحليل ، وأنتقدوا أراء المعتزلة الذين يعبرون عن فعل الشر بالقبيح ، وعن فعل الخير بالحسن ، وجعلوا العقل حكما فى ذلك ومقياسا له ، ولذلك فإن مجموعة المعتزلة أوجبوا على الله تعالى فعل الخير وهو الحسن وقد أجاز أهل السنة خلق الأفعال إلى الله تقديرا على العباد .. وهذا لا يناقض الكمال الإلهى لأن الله تعالى لم يأمر بالفعل الشر ولم يرضى به لعباده^(٢) وهذا يبطل قول من ذهب من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور^(٣) .

(١) محمد الشيبانى - من الشيبانية - ص ٢٤ .

(٢) للمزيد راجع إبراهيم البيجورى - الباشية على الجوهرة - ص ٦٤ .

(٣) الشهرستانى - المل والنحل - ح ١ - ص ٥٤ (إذ يقول النظام أحد شيوخ المعتزلة ت عام ٢٣١هـ / . أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى ، وليست هى مقنوره للبارى تعالى - لأن فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم . لأنه لا يفعل إلا ما فيه صلاحا لعباده" .

ومن الجدير بالذكر أن كبار الأئمة من الاشاعرة المتقدمين .
كالجويني والغزالي ، وضعوا أصول هذه العقائد التي ردها
المتأخرون واستدلوا عليها بنصوص من الكتاب والسنة وبراهين
العقل ، فقد أكد الإمام الجويني "القول في خلق الأعمال" أن
الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت
قدرة العبادية ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ويخرج من
مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه ،
وهو مخترعه ومنشؤه ^(١) وقد أبطل الاشاعرة أدلة المعتزلة في القول
: بأن العبد خالق للأفعال ، بأدلة عقلية ونقلية ^(٢) وتابعهم المتأخرون
في ذلك .

رابعاً : - العدل الإلهي :

يعتبر من أهم الأصول في مذهب المعتزلة ، إذ استدلوا
على ذلك بالأدلة النقلية السمعية وتأولوها على أدلتهم العقلية أيضاً

(١) انعام الحرمين - أبو المعالي الجويني - الإرشاد إلى قواطع الأدلة - ص ١٨٧ .

(٢) للمزيد في ذلك راجع - المصدر السابق - ص ١٨٨ وما بعدها ، كذلك الغزالي

الاقتصاد في الاعتقاد - ص - كذلك راجع أبو الحسن الأشعري - الإبانة عن أصول

الدبابة ص ٥٦ وما بعدها - ط - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٩٧ هـ .

فإنه تعالى عادل ، وعدله يوجب عليه فعل ما فيه الصلاح لعباده ، ولا يوصف بالقدرة على فعل ما فيه ظلم وشر لعباده وهنا جعلوا من العقل مقياسا للقدرة الإلهية ، إذ أن الخير هو ما حسنه العقل ، والشر والظلم هو ما قبحه العقل ، وهذا لا يجوز في حق الله تعالى^(١) ولكن علماء السنة من الاشاعرة والماتريدية وجمهور السلف اختلفوا مع المعتزلة في هذه الأصول ، وأطلقوا القدرة الإلهية في إحداث وخلق الأفعال ، وكذلك المشيئة الإلهية ، ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن كذلك تابعهم المتأخرون في عقائدهم الأصولية أو الكلامية ، وانتقدوا آراء وأصول المعتزلة في مذاهبيهم .

فعلى ذلك فأنا يمكن أن نتناول أصول المتأخرين في هذا المجال ثم نقارنها بما ورد من أصول كلامية عند أئمة الاشاعرة المتقدمين بإيجاز .

فقد ذهب المتأخرون في صياغة أصولهم الاعتقادية على مذهب أهل السنة من الاشاعرة بقولهم نظما^(٢) :

(١) راجعنا في ذلك الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ - ص ٥٢ .

(٢) إبراهيم اللقاني - متن الخريدة - ص ١١ .

فخالق لعبده وما عمل	***	موفق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده	***	ومنجز لمن أراد وعده
فوز السعيد عنده في الأزل	***	كذا الشقى ثم لم ينتقل
فإن يثيبنا فمحض الفضل	***	وإن يعذب فمحض العدل
وقولهم أن الصلاح واجب	***	عليه زور ما عليه وجب
ألم يروا إيلاهم الأطفال	***	وشبهها فحاذر المحالا
وواجب إيماننا بالقدر	***	وبالقضا كما أتى في الخير

بينما يذهب صاحب "الخريدة - توحيد" (١):

وجائز في حقه الإيجاد	***	والترك والأشقاء والإسعاد
ومن يقل فعل الصلاح وجبا	***	على الأدلة قد أساء الأدبا

(١) أحمد الدرنير - متن الخريدة - ٢١ .

وفى الشيبانية^(١) :

فما شاء رب العرش كانا كما يشا ***

وما لم يشا لا كان فى الخلق موجدا

هذه الأبيات المنظومة على طريقة هؤلاء المتأخرين من الدارسين أو الباحثين فى علم أصول الكلام . إنما تنطوى على عقائدهم فى مسألة العدل الإلهى ، المطلق فى الوجود ، دون قيد أو شرط أو وجوب أو استحالة ، وتناول المتأخرون هذه الأمور بالشرح والتفصيل ، على مذهب جمهور أهل السنة وجملة أقوالهم أو عقائدهم : أن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم وكذلك الطاعة والمعصية ، وخالق قدرة الطاعة فى العبد وتسهيل الخير إليه أو الداعية إليه ، ولك أن تقول أن العبد الموفق إلى الطاعة لا يعصى من حيث ما وفق إليه ، والمخذول لا يطيع من حيث ما خذل فيه ، فالله تعالى موفق للشخص الذى أراد الله تعالى أن يصل لرضاه عنه ومحبته ، وخاذل لمن أراد أن يبعده ، والله تعالى منجز وعده لمن

(١) محمد الشيبانى - متن الشيبانية توحيد ص ٢٤

أراد به خبرا كما وعد على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى "أن الله لا يخلف الميعاد" سورة آل عمران آية (٩) أى الوعد ، والسعادة والشقاوة مقدرتان فى الأزل ، لا يتغيران ولا يتبدلان ، لأن السعادة هى الموت على الإيمان باعتبار تعلق على الله ألا بذلك ، والشقاوة هى الموت على الكفر بذلك الاعتبار ، فالخاتمة تدل على السابقة ، فأن ختم له بالإيمان دل على أنه فى الأزل كان من السعداء وأن تقدمه كفر ، وان ختم له بالكفر دل على أنه كان فى الأزل كان من الأشقياء ، وأن تقدمه ايمان كأن يدل على ذلك الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصحيحين "أن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها" هذا هو ما ذهب إليه الاشاعرة ، أما الماتريدية فقد ذهبوا إلى أن السعادة هى الإيمان فى الحال ، والشقاوة هى الكفر كذلك ، فالسعيد هو المؤمن فى الحال وإذا مات على الكفر فقد أنقلب بعد أن كان سعيدا ، والشقى هو الكافر فى الحال وإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيدا بعد

أن كان شقيا ، وهذا الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية لفظي ،
لأنهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق
في الأحكام ، كذلك يترتب على ذلك أنه يصح أن تقول أنا مؤمن
إن شاء الله على قول الاشاعرة وأنه لا يصح ذلك على الثاني ^(١) .

وإن كانت هذه التحليلات الكلامية تتصل من ناحية بعقيدة
الإيمان وأصوله ، فأنها من ناحية أخرى تتصل بمسألة العدل الإلهي
. من حيث أن خلق الأفعال : الطاعة ، والمعصية ، والإيمان أو
الفكر الخ ليس العبد خالقها ولكن الله تعالى خالق لها ومقدرها ،
وليس للعبد فيها سوى الكسب ، والله تعالى يثبت العبد على ما
اكتسبه من أفعال وان كان خيرا ، ويوقع عليه العقاب إن كان ظلما
وكفرا أو شرا .

وإثابة الله تعالى للعبد إنما هي بفضل المحض الخالص ، أي
الإعطاء عن اختيار كامل لا عن إيجاب عليه تعالى أو وجوب ، كما
أدعى المعتزلة ، ومذهب أهل السنة يدل على أن طاعات العبد
وان كثرت لا تفي بالشكر لبعض ما أنعم به الله علينا ، فكيف يتصور

(١) إبراهيم البيجورى الحاشية نحة المريد على الجوهرة ص ٥٨ ، ص ٥٩

استحقاقه عوضا عليها ، كما أن تعذيب الله تعالى للعبد إنما هو بالعدل المحض ، أى الخالص ، ومعنى العدل المحض وضع الشيء في محله ، بغير اعتراض على الفاعل ضد الظلم الذى هو وضع الشيء في غير محله^(١) .

ويرتبط بذلك نظرية "الصلاخ والأصلح" فقد أوجب المعتزلة ذلك على الله تعالى لعباده^(٢) ولكن علماء السنة من الأشاعرة ومن تابعهم من المتأخرين رفضوا هذه النظرية، وهذا المبدأ . إذ ليس على الله تعالى واجب من فعل أو ترك ، لأنه تعالى فاعل بالاختيار ولو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختار ، لأن المختار هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وتأملوا الآيات التى وردت فى الوجوب عليه تعالى مثل قوله تعالى "وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها" سورة هود آية (٦) فأنها محمولة على أن المراد بها الوعد تفضلا . وقد استند المتأخرون فى ذلك أيضا إلى مذهب الاشاعرة وأصولهم فيما يتعلق بمسألة "أيلام الأطفال" .. فأصل أيلام الله

(١) المصدر السابق ص ٦١ - للمزيد راجع - أحمد الاجهوى - تعليق على الحاشية -

بالحامش - ص ٦١ ، ص ٦٢ .

(٢) راجع - الشهرستانى الملل والنحل - ص ٥٤ ، ص ٥٥ .

تعالى للأطفال له حكمة ، وهو حصول الثواب عليه لأبويهم ، لأن ذلك من المصائب التي يثاب الشخص عليها ، وقد قال أماء الحرمين (أبو المعالي الجويني) شذائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها لأنها نعم حقيقة ، وما شبه ذلك أيضا مثل الدواب والعجزة فأنهم لا نفع لهم في إنزال الإسقام بهم^(١) . وقد تناول الإمام الجويني آراء ومذاهب المعتزلة في هذه المسائل بالتحليل والنقد ورفض أصولهم في وجوب أمر من الأمور على الله تعالى ، بما يتفق مع ما سبق ذكره . ونكتفي بالإشارة إلى مصادره خوفا من الإطالة^(٢) . ولكن نذكر بعض الآراء التي وردت عند الإمام أبي الحسن الأشعري في ذلك فقد ذهب في مسألة "إيلام الأطفال" بقوله : يقال لهم (يقصد المعتزلة) أليس قد آلم الله عز وجل الأطفال في الدنيا بالآم أوصلها إليهم كنحو - الجذام الذي يقطع أيديهم وأرجلهم وغير ذلك مما قد يؤلمهم به ، وكان ذلك سائغا جائزا ؟

(١) إبراهيم البيجوري - تحفة المريد على الجوهرة - ص ٦٣ .

(٢) للمزيد - راجع الجويني - الإرشاد إلى قواطع الأئمة - ص ٢٦٨ ، ص ٢٨٦ - كذلك أنظر - ٢٨٧ - حتى ص ٣٠١ - كذلك راجع الإمام الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٤٨ (الدعوى الأولى في نفس وجوب الخلق على الله تعالى ص ١٥١٥) (في تكليف العباد ومالا يطيفون) ص ١٥٤ (نفي وجوب رعاية الصانع على الله تعالى لعباده)

فإذا قالوا : نعم ، قيل لهم : فإذا كان هذا عدلا مما أنكرتهم أن يؤلمهم في الآخرة ويكون ذلك منه عدلا ؟ فأن قالوا : ألمهم في الدنيا لتعتبر بهم الآباء ، قيل لهم فإذا فعل ذلك بهم في الدنيا ليعتبر بهم الآباء وكان ذلك منه عدلا . فلم لا يؤلم أطفال الكافرين في الآخرة ليغيظ بذلك آبائهم ، ويكون ذلك منه عدلا ؟ ^(١) .

فالمسألة إذن على قدر كبير من الأهمية ، بحيث نجد أن هؤلاء الدارسين والشرح المتأخرين يؤيدون مذاهب أهل السنة وأئمة السلف وأهل الحديث ، وذلك بيان بطلان مذاهب الفلاسفة والمعتزلة في تقييد القدرة والمشية الإلهية طبقا لمقاييس العقل والمنطق ، فإله تعالى عادل ، والعدل من صفاته تعالى .

خامسا :- الإيمان .

لقد أهتم هؤلاء المتأخرون بقضية الإيمان ، طبقا لمذاهب أهل السنة المتكلمين (من الأشاعرة والماتريدية) وكذلك علماء

^(١) أبو الحسن الأشعري - الإبانة عن أصول الديانة - ص ٦٠ وللمزيد في ذلك : راجع الإمام الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٤ (الدعوى الثالثة) في أن الله تعالى قادر على إيلاء الحيوان البرئ عن الجنايات ولا يلزم عليه الثواب .

وأئمة السلف وأهل الحديث ، وقد صنفوا الكثير من المتون نظما ونثرا ، حيث ترددت خلالها جملة عقائدهم في هذه المسألة، ثم تناولوها بالشرح والدراسة والتحليل والدراسة ، وهم يؤكدون على عقائد أهل السنة والسلف وموضحين رفضهم لمذاهب الفرق^(١) الأخرى التي اختلفت معهم حول "قضية الإيمان وتعريفه"

(١) نذكر من هذه المذاهب بإيجاز :

- أ- المعتزلة : قالوا : أن الإيمان هو معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل فرضا كان أم تقلا ، إنما يدخل تحت الإيمان ، فالإيمان يزيد من الطاعات ، وينقص بالمعصية ، وهو خصال الخير إذا اجتمعت مسمى المرء مؤمنا ، والفاسق لم يستجمع هذه الخصال فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر مطلقا ، وإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها ، - راجع - الشهرستاني ، الملل والنحل - ح ١ - ص ٤٨ - كذلك دكتور محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - ص ٢٨١ ، ص ٢٨٢ .
- ب- الخوارج : قالوا أن الإيمان هو العلم والأقرار بالعمل - راجع - الشهرستاني - الملل والنحل - ح ١ - ص ١٢٦ .
- ت- الجهمية (الجبرية) : قالوا : أن الإيمان لا ينبعض ، أي لا ينقسم الى عقد وقول وعمل ، ولا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء ، وإيمان الأمة على نمط واحد . لذا المعارف لا تتفاضل - الشهرستاني - الملل - ح ١ - ص ٨٨ .
- ث- الكرامية : (نسبة لمحمد بن كرام المتوفى عام ٢٥٥هـ / . وكان من المجسمة قالوا : الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ، ودون سائر الاعمال . وفرقوا بين تسمية المؤمنين مؤمنا فيما يرجع الى احكام الظاهر والتكليف وفيما يرجع

ونريد أن بين هنا أراء المتأخرين في الإيمان من خلال ما وضع من شروح وتعليقات تظهر مدى اتباعهم لمذاهب أهل السنة من الاشاعرة .

قال الشيخ إبراهيم اللقاني - في تعريف الإيمان :^(١)

وفسر الإيمان بالتصديق *** والنطق فيه الخلف بالتحقيق

فقل شرط كالعمل وقيل *** بل شرط والإسلام اشرحه بالعمل

مثال هذا الحج والصلاة *** كذا الصيام فادر والزكاة

[تابع من المقطع السابق] إلى احكام الآخرة ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا على الحقيقة ، مستحق للعقاب الأبدى في الآخرة - الشهر ستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ١١٣ - كذلك للبغدادى - الفرق بين الفرق - ص ١٣١ - ط - القاهرة - بدون تاريخ .

ج- المرجئة : قالوا لا يضير مع الايمان معصية ، وأن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له ، وترك الاستكبار عليه ، والمحبة بالقلب ، وأن الطاعات ليست من الايمان ، ولا يضير تركها حقيقة الايمان ، ولا يعذب على ذلك اذا كان الايمان خالصا ، واليقين صادقا : الشهر ستاني - الملل - ص ١٤٠ - كذلك - البغدادى - الفرق بين الفرق - ص ١٢٣ .

^(١) إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة - توحيد (المجموعة) - ص ٩ ، ص ١٠ .

ورجحت زيادة الإيمان *** بما تزيد طاعة الانسان

ونقصه ينقصها وقيل *** لا وقيل لا خلف كذا قد نقلا

وقال الشيباني :^(١)

وإيماننا قول وفعل ونية *** ويزداد بالتقوى وينقص بالردى

وان كنا لسنا بحاجة إلى شرح هذه النصوص المنظومة في هذه المتون ، فحسبنا ما وضع عليها من شرح وتعليقات لدى علماء متأخرين^(٢) ولكن نريد توضيح عقائد هؤلاء كامتداد لمذاهب أهل السنة والسلف والأئمة في العصور المتأخرة .

فالإيمان هنا هو : التصديق بالقلب ، والنطق باللسان ، والعمل كشرط لصحة وصدق الإيمان ، وهذا العمل هو تنفيذ ما نص عليه الإسلام من أداء الفرائض دون تركها لأن الإيمان بها يزيد لأنها

(١) محمد الشيباني - متن الشيبانية - توحيد - ص ٢٣ .

(٢) لمن يريد المزيد - يراجع إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على الجوهرة التوحيد - ص ٣٥ ، ص ٣٦ - كذلك تعليق الشيخ أحمد الاجهوى نفس الصفحات .

من الطاعات ، وينقص بدونها . لأن ترك الطاعات معصية . وارتكاب المعاصي يقلل من إيمان المؤمن .. ولكن ليس ذلك يؤدي بالمؤمن العاصي إلى الحكم عليه بالكفر لتركه الطاعات ، ولا يؤدي إلى تخليده في النار ، ما دام المؤمن لم يكفر بالله تعالى ولم يشرك به أحدا ... لأن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر دون ذلك لمن يشاء ، كذلك فإن المؤمن الذي يقر باللسان ويصدق بالقلب إذا مات ولم يتب من ذنب ارتكبه ، فإن أمره مفوض إلى الله تعالى أن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له ويجوز تعذيب مرتكب الكبيرة على قدر ما ارتكب دون أن يحكم عليه بالخلود في النار .

والى ذلك أشار المتأخرون بقولهم :

إذ حائر غفران غير الكفر *** فلا نكفر مؤمنا الوزر

ومن لم يمت ولم يتب من ذنبه *** فأمره مفوض لربه

وواجب تعذيب بعض ارتكب *** كبيرة ثم الخلود مجتنب^(١)

(١) اللقاني - متن الجوهرة - ص ١٤ .

ويقول صاحب متن "الأمانى توحيد" :

وذو الإيمان لا يبقى مقيما .. بسوء الذنب فى دار اشتعال

وفى متن الشيبانية - توحيد :^(١)

ويغفر دون الشرك ربي لمن يشا *** ولا مؤمن بالإله كافرا فدا

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن المتأخرين فيما يتعلق بقضية
الإيمان يأخذون بعقائد أهل السنة والسلف من متكلمى الاشعرية
والماتريدية وكذلك الأئمة كابى حنيفة / ١٥٠ هـ / ومالك / ١٧٩ هـ
/ والشافعى / ت عام ٢٠٤ هـ / والإمام أحمد بن حنبل ت عام
٢٤١ هـ / . وهذا ما صرحوا به فقالوا :

فهذا اعتقاد الشافعى إمامنا *** ومالك والنعمان أيضا وأحمد^(٣)

وقد يتضح ذلك عندما نشير بإيجاز إلى عقائد أهل السنة
والسلف والأئمة فى ذلك : ذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان :

(١) محمد الاوشنى - متن بدء الامالى - ص ١٨ .

(٢) الشيبانى السابق - ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٦ .

الى أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله تعالى ورسله عليهم السلام في الجملة دون تفضيل ، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه ، وقد ثار حول هذه العقيدة جدل ، إذ تقل البعض عنه أنه كان مرجئاً بهذا القول ^(١) ولكن الشهر ستاني وغيره من الباحثين نفوا ذلك عنه ، لأن بعض خصومه نسبوا إليه عقيدة الأرجاء ، وقد رأى الشهر ستاني أن اهتمام أبو حنيفة بالفروع وكونه إماماً من أكبر الأئمة يدل على أنه يكبر الأعمال . هذا عكس الأرجاء ، إذن فان ظن أصحاب المقالات من الخصوم بأن أبا حنيفة يؤخر العمل عن الإيمان ليس بصحيح ، إذ كان أبو حنيفة يعارض أقوال وعقائد القدرية المعتزلة والخوارج الذين ظهروا في الصدر الأول للإسلام ، فأراد بهذا القول الإيمان "إقرار وتصديق . " أن يحمي المجتمع الإسلامي من عقائدهم بأن

(١) البعدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٢٣ ، الأشعري - مقالات الإسلاميين - (الفرقة التاسعة من المرجئة) . تحقيق محمد محي الدين .

الإيمان ، عقد وعمل فمن لم يعمل لم يكن مؤمنا والعسل على الجوارح ، وبذلك يحق عليه القتل ^(١) .

كذلك فإن الإيمان إذا كان مفهومه هو التصديق فإن ذلك لم يمنع من وجوب الطاعات كالصلاة ، والصيام ، والحج ... الخ . وجوبا حتما مشددا لا يصح التساهل فيه بحالة ما ، والخلاف ليس إلا في مدلول اللفظ ^(٢) .

وهذا ما أخذ به هؤلاء المتأخرون في عقائدهم الأصولية ، فالإقرار والتصديق هو تحقيق للأيمان وشرط العمل فيه أداء فرائض الاسلام . أو الطاعات من صلاة وصيام وزكاة وحج ... الخ . وليس نقص الطاعات مؤديا إلى الكفر والخلود في النار . بل قد يعذب المؤمن على قدر تركه للطاعات ^(٣)

(١) الشهر ستاني - الملل والنحل - ج ١ - ص ١٤١ - دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - ط - ص ٢٤٢ - ط دار المعارف ١٩٨١ م .

(٢) أحمد أمين - ضحى الاسلام - ج ٣ - ص ٣٢٠ - ط مكتبة النهضة المصرية .

(٣) راجع إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة - توحيد - (المجموعة) - ص ١٠ .

والإمام مالك بن أنس ب عام ١٧٩ هـ / ٧٩٥ م / كان وهو يضع أساس العقيدة العملية على أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل^(١) .

كذلك الإمام الشافعي ٢٠٤ هـ / كان يؤمن بالقضاء والقدر وأن الإيمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص^(٢) وكان سفيان الثوري ٩٧ هـ / ١٦١ هـ يقول : الصلاة والزكاة من الإيمان ، والإيمان يزيد والناس عندنا مؤمنون مسلمون ، والإيمان متفاضل ، ويروى عن الثوري أيضا قوله : لا يستقيم قول إلا بعمل ، ولا يستقيم قول وعمل إلا بنية ولا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة الكتاب والسنة^(٣) وقد ذكر الإمام تقي الدين بن تيمية ت عام ٧٢٧ هـ / السلفي المتأخر عقيدة الإمام أحمد بن حنبل / ٢٤٢ هـ . في مسألة الإيمان والاستثناء فيه . فيقول أن الإمام أحمد رضي الله عنه يقول : أن الإيمان قول وعمل ، وهذا يعني عدم الجزم بالقبول لعدم الجزم باستكمال الفعل أو العمل . ويوضح الإمام ابن تيمية أن الإمام أحمد كان يستثنى لكون العمل من الإيمان ، وهو لا يتيقن

(١) دكتور النشار - نشأة الفكر - ج ١ - ص ٢٤٤ .

(٢) المصدر السابق - ص ٢٤٦ .

(٣) دكتور عبد الحليم محمود - سفيان الثوري - ص ٤٣ - ص ٤٤ - ط دار المعارف -

١٩٨١ م .

الإمام أنه أكمله . بل يشك في ذلك . ففي الشك وأثبت اليقين
فيما يتيقنه من نفسه . أثبت الشك فيما لا يعلم وجوده وهو
مستحب^(١) .

والواضح أن المتأخرين قد جمعوا بين عقائد أهل السنة
والسلف والأئمة والمحدثين . كسفيان الثوري - في عقائدهم
الأصولية . في مسألة "الإيمان" بل يقتربوا أيضا من علماء الكلام
من الأشاعرة . فالإمام أبو الحسن الأشعري / ٣٢٤هـ / ٩٣٥م / قال
الإيمان هو التصديق بالجنان ، وأما القول باللسان والعمل بالأركان
ففروعه ، فمن صدق بالقلب ، أي أقر بالوحدانية لله تعالى ، وأعترف
بالرسل تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صح
إيمانه حتى لو مات عليه في الحال مؤمنا ناجيا . ولا يخرج من
لإيمان إلا بأنكار شيء من ذلك وصاحب الكبيرة إذا خرج من
الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى^(٢) .

وللأشعري قول في الإيمان - في كتابه - الإبانة - إذ يأخذ
ويقر بأقوال أئمة السلف والحديث فيقول "أن الإيمان قول وعمل

(١) الشهر ستاني - الملل والنحل - ط - ص ١٠١ .

بريد ويمص ' ' ولا سب ' ' الشعري قد صف هذا الكتاب في
الطور الثالث من حياته العلمية . إذ بجده يتبع عقائد السلف أنمة
الحديث . أما ما ورد من أقوال أخرى وهى لا تخرج عن هذا
النطاق إلا فى بعض التحليلات اللفظية ، فقد كان يكافح آراء
وعقائد المعتزلة والقدرية والخوارج الذين قالوا بخلود مرتكب
الكبيرة فى النار . وهناك دراسات تفيد ذلك ^(١) . والماتريدية
يقولون: أن الإيمان هو التصديق بالقلب ، والإقرار شرط إجراء
الإحكام ^(٢) .

[تابع الحاشية السابقة] ^(٢) أبو الحسن الأشعري - الأبانة عن أصول الديانة - ص ١١ .
^(١) دكتوراه . فوقيه حسين محمود - تحقيق كتاب الابانة للأشعري - (المقدمة) - ط - دار
الانصار - القاهرة - ١٩٧٧ م .

^(٢) للمزيد من الدراسة - الإمام نور الدين الصابوني - كتاب البداية من الكفاية فى الهداية
فى أصول الدين - ص ١٥٢ - ص ١٣٥ - (ويذكر الصابوني - أن هذا القول هو اختيار
الشيخ أبو منصور الماتريدية ت عام / ٣٣٣هـ / . وقد نص عليه الإمام أبو حنيفة فى
كتابه - العالم والمتعلم - وهذا يدل على أن الماتريدية تابعوا أبا حنيفة . فى عقيدة الإيمان
ولم يصرحوا بزيادة أو نقصان فى الإيمان ، لأن الطاعات والأعمال فروع للإيمان
والتارك لها يعاقب ولكن لا يخرج عن حد الإيمان .

ومن الجدير بالذكر أن الإمام الجويني ت عام ٤٨٧هـ /
والإمام الغزالي ت عام ٥٠٥هـ / وفخر الدين الرازي ت عام ٦٠٦هـ
لم يخرجوا كثيرا عن عقائد أهل السنة والسلف وأئمة أهل الحديث
في أصولهم ، وتعريفهم عن الإيمان .. فقد قالوا : بأن الإيمان
تصديق بالقلب والإقرار أو العلم وأن الأعمال إن كانت من الإيمان
فهي فروع وخارجة عن مسماة ، فالإمام الغزالي يقول أن الخلاف
في المسميات وإذا فصل عن مسميات ارتقم الخلاف . إذ قد يعبر
عن الإيمان بتصديق معه عمل بموجب التصديق ، أما الرازي فإنه
جعل الإيمان محله القلب ، وأن الأعمال معطوفة على الإيمان مما
قد يوجب التغاير ظاهرا . كذلك يثبت الإيمان مع الكبائر ... (١) .
وهذا يدل على أن الإيمان هو الإقرار والتصديق ، وأن الأعمال
فروع للإيمان يعاقب العاصي والتارك لها ولا يخلد في النار ولا يخرج
عن حد لإيمان ، أي ليس بكافر كما أن الأعمال داخلية تحت أسم

(١) للمزيد في ذلك - راجع الجويني - الإرشاد إلى قواطع الأئمة - ص ٣٩٧ ، -
كذلك الإمام الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٨٩ - وما بعدها .
كذلك الإمام فخر الدين الرازي - أصول الدين - ص ١٢٧ - ١٢٨ - تحقيق طه عبد
الباقي سعد - ط - المكتبة الأزهرية - بدون تاريخ .

الإيمان^(١) وقد أشار إلى ذلك الشراح المتأخرون ، وذكروا الأصول
العقائدية في مذاهب أهل السنة والسلف وأئمة المحدثين بما
يوافق ما ذكرناه^(٢) .

إذ يتضح لنا أن العقائد الأصولية عند العلماء والدارسين
المتأخرين في الفكر الأصولي الإسلامي جمعت بين أقوال أئمة
السلف وأهل الحديث وكذلك أئمة أهل السنة من المتكلمين
والمحققين من الأشاعرة والماتريدية .

(١) المصدر السابق - ص ١٢٨ .

(٢) راجع - إبراهيم البيجورى - الحاشية - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص ٢٦ ،
ص ٢٧ ، ص ٢٨ ، ص ٢٩ ، ص ٣٠ .

الفصل الثالث

البيع وأموار الحياة الأخيرة

تمهيد :

لقد آمن المسلمون بحقيقة البعث في الحياة الآخرة ، إذ أن ذلك من أصول الإيمان والاعتقاد الإسلامى ، كذلك آمنوا بالثواب والعقاب ، لكل من المحسن أو المسىء ، ولكن حدث الاختلاف بين بعض المذاهب الإسلامية من غير أهل السنة والسلف والأئمة المحدثين ، حول كيفية البعث ، وأحواله وألوان الثواب في الجنة ، والعذاب في النار ، وحدثت تأويلات كثيرة في هذا المجال ، فأصحاب المذاهب الفلسفية يؤولون الثواب والعقاب تأويلات عقلية ، حيث أن ذلك يحدث للروح بدون الجسد ، وأن البعث للأرواح دون الأجساد ، أى أنهم قالوا باستحالة عودة عين الأجساد . واستدلوا على ذلك بحجج عقلية كثيرة وقد كفرهم في ذلك أهل السنة والسلف ، كذلك الإمام الغزالي ت عام ٥٠٥ هـ - في مؤلفاته وبصفة خاصة - كتابه "تهافت الفلاسفة" إذ ونقد أدلتهم ، بحجج وبراهين عقلية ونقلية ^(١) .

(١) من هذه الحجج ما تناوله الغزالي بالتحليل والنقد فنكر : أن من زعم من الفلاسفة والمتصوفة بأن الأنفس باقية وأن الأجساد لا تعاد وحجتهم في ذلك أن الجسم مستحيل من أغذية مأكولة . والأغذية نباتات ولحوم ، وربما أكل شخص آخر فمجتمع جسم [

والمعتزلة من أصحاب المذهب العقلي . ثم ينكروا حقيقة
البعث . والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، ولكنهم تأولوا أحوال
الآخرة تأويلا عقليا^(١) كذلك أنكروا بعض الأحاديث النبوية في

تابع المقطع السابق] واحد من الاجسام ، فلو أعيد الجسم ليطلت تلك الاجسام
المأكولة ولبطل حشرها ، وإن حشرت زال الجسم هذا الأكل . ويرد الغزالي على
الفلاسفة بحجة عقلية مماثلة بقوله : لا تلتزم لكم أن الله تعالى يعيد عين الاجساد ، بل
ضمن أن يرد الانفس الى خلق جديد ، وتراه كما فعل ذلك ابتداءً .
نظرنا : الغزالي - معراج السالكين - ص ١٥٨ - ١٥٩ - ط الجندی - ١٩٧٣ م .
كذلك - تهافت الفلاسفة - ص ٢٤٣ - ص ٢٤٤ - تحقيق دكتور ماجد فخري - المطبعة
الكاثولوكية - بيروت - ١٩٦٢ م .

(١) نذكر في ذلك على سبيل المثال (ما ذهب اليه أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة
البصريين / ١٣٥ - ٢٢٦ هـ / : أن حركات أهل الخلدین تنقطع وأنهم يصيرون الى
سكون دائم خمودا . وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام في ذلك
السكون لأهل النار ، وهذا قريب من قول الجهم بن صفوان ١٢٧ هـ / ٧٤٥ م / وهو
مؤسس مذهب الجبرية إذ حكم بفناء الجنة والنار) .

نظرنا - الشهر ستاني - الملل والنحل - ط - ص ٥١ ، ص ٨٧ - آراء الجهمية .

أحوال القبر ، وثوابه وعقابه وكذلك بعض الأحاديث التي رأوا أنها بعيدة عن تصور العقل ^(١) .

أما غلاة الصوفية فقد تأولوا الثواب والعقاب تأويلاً روحانياً ^(٢) .

(١) فقد انكرت المعتزلة عذاب القبر : فقالوا : إنا نرى شخص الميت وشاهده ، وهو غير معذب ، وأن الميت ربما تقتسمه السباع وتأكله الخ . - كذلك أنكروا ما يتعلق بما ورد من أخبار : مثل سؤال منكر وتكبر فيقولون : أنا نرى الميت ولا نرى منكراً ولا نكيراً ، ولا نسمع صوتهما ... وقد رد الغزالي على آراء هؤلاء وفندها ، بأدلة نقلية شرعية وحجج عقلية - من ذلك قوله في عذاب القبر - لقد كنت عليه قواطع الشرع - وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا بالاستعاذة من عذابه في الادعية ، وقوله صلى الله عليه وسلم عندما مر بقبرين : أنهما يعذبان . وقوله تعالى "حاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غصاً" سورة غافر - آية (٤٥) . ويوضح الغزالي ذلك العذاب بأنه يحدث للميت دور أن تدرك ظاهر ذلك على شخصه الظاهر ، مثله في ذلك مثل النائم عن الاحتلام إذ أنه يشعر بالندة أو الألم بما لا يستطيع أن يدركه الشخص القائم بجواره . ويجوز أن يكون الألم أو الذقجزء من القلب أو الباطن الخ . أما من ينكر سؤال منكر ونكير ، فهو كمن ينكر مشاهدته النبي صلى الله عليه وسلم لمينا جبريل عليه السلام . وسماعه كلامه ... الخ .

نظرنا : الإمام الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٨٠ - ص ١٨٥ .

(٢) لقد أسرف بعض الصوفية من الغلاة في تأويل الظواهر ورفعها حتى حملوا : قوله تعالى "ونكلمنا نبيهم وشهد أرجلهم" سورة يس - آية (٦٥) . أن ذلك ينسب للحجر - الغزالي - أمية علوم الدين - ج ١ - ص ١٠٢ - ط - دار إحياء الكتب العربية .

وقد عالى الشيعة الباطنية وفلاسفتهم وبصفة خاصة جماعه
أخوان الصفاء فى تأويل أمر الآخرة تأويلا باطنيا رمزيا . يهدف
تحطيم أصول العقيدة ، ونصرة دعوتهم الإسماعيلية ^(١) .

ولقد قاوم علماء السنة والسلف على مر العصور هؤلاء وغيرهم
من الفرق التى غالت أو تطرفت فى تفسير وتأويل البعث ويوم
القيامة ، والجنة والنار أو الثواب والعقاب ، وأقروا ما جاء فى ذلك
من أخبار ونصوص ، ولم يتأولوا نصا قرآنيا أو حديثا من الأحاديث
على منهج يخالف الظواهر ، ما كان عليه وآمن المسلمون فى
الصدر الأول للإسلام .

وإذا كان المتأولون لأمر الحياة الأخرى وحقيقة البعث
يعتقدون أن ما ورد فى النصوص القرآنية ، أو الأحاديث النبوية من
أوصاف حسية ، هى أمثال مضروبة لممثولات باطنة ومعانى داخلية
يمكن تأويلها ، فأنهم بذلك نظروا إلى النصوص بالعين العوراء ، أى
من جهة واحدة فقط ، فإن ما ورد فى شأن الآخرة وأوصافها ، ثوابها

(١) تأول هؤلاء الإسماعيلية الجنة : بالدخول فى أصول الدعوة ، والنار هى عدم الاعتقاد
فى أصولهم . راجع - رسائل أخوان الصفاء - ط - القاهرة ١٩٢٧ م .

وعقابها. حسا لا يجب إنكاره . كما أنه يجب الإقرار بأن ما في
الآخرة أفضل وأعظم . وأجزل في العطاء مما في الحياة الدنيا .

فقد وردت أحاديث في ذلك ^(١) ونصوص قرآنية كريمة ^(٢)
يجب إقرارها كما يجب إقرار الظواهر والأوصاف الحسية كما وردت
في القرآن الكريم .

إذن لا يجب تأويل الظواهر بما يخالف مدلولاتها ومعانيها
ومرادها ، أى لا يمكن للمؤول أن يقف على المعنى دون الظاهر ،
ولا يقف على الظاهر دون المعنى ، ويجب الأخذ والإيمان
بالجانبين ، الحسى والمعنوى ، الجسمانى والروحانى معا .

وفيما يتعلق بمذهب الأصوليين والشرح المتأخرين ، فقد
أمنوا بمذهب أهل السنة وأقروا حقيقة البعث الجسمانى والروحانى

(١) جاء فى الحديث الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث قيسى :

قال الله تعالى : " أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر ، فاقراءوا إن شئتم فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين " .

نظرنا - البخارى - الصحيح - ج ٢ - ص ٢١٧ - ط - دار إحياء الكتب العربية - بدون
تاريخ .

(٢) وقوله تعالى : للذين أحسنوا الحسنى وزيادة . سورة يونس آية (٢٦) .

معا . ولم يتعمقوا فى مجال السحت على أنظار عقلية أو فلسفية . بل انتقدوا مذاهب المؤولين من الفلاسفة والمعتزلة ، لذلك نجدهم قد أقروا : وجوب الإيمان بالموت وأن أعمار العباد مقدرة أزلا سواء مات العبد ميتة طبيعية أو قتل . فالقتل لا يقصر من عمره أبدا ، وأن ملك الموت "عزرائيل" هو الرسول الموكل بقبض الأرواح ، كذلك أقروا بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير ، والصراط . وهو اليوم الآخر (يوم القيامة) وأن إعادة الجسد مرة أخرى هو الأرجح ، وأمنوا بالميزان ، ووزن الأعمال والكتب والأعيان وخلق الجنة والنار وأنهما حق ، كذلك قالوا بوجوب الإيمان بالشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم فى حق المؤمنين . وحوضه صلى الله عليه وسلم ، وأجازوا أن يغفر للمؤمن العاصى بعد أن يلقي قدرا من العذاب ، وأن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهكذا فإن العلماء والدارسين من المتأخرين نقلوا عقائد أهل السنة وصاغوها فى مصنفاتهم نظما أو نثرا^(١) . واعتقد أن هذه المسائل قد فرغ البحث

(١) راجعنا فى ذلك : مجموعة المتن المحتوى على خمسية وأربعين متنا من خواص الفنون) ص ١١ إلى ص ١٤ . متن الجوهرة لإبراهيم اللقاني ، ص ١٦ - ص ١٨ . متن بدء الامالى - أبو الحسن سراج الدين الأوشى . ص ٢١ - متن الخريدة لأحمد الدردير

منها بعد أن توطدت العوائد الإسلامية ، وأصبح مذهب أهل السنة سائداً الآن .

ولكن هناك بعض المسائل الهامة التي أشاروا إليها ، وكانت مجالاً للخلاف بين أهل السنة من المتكلمين والفقهاء وبين القدرية والمعتزلة والجهمية وكذلك الفلاسفة وملاحدة الباطنية من قبل .

ونود هنا أن نبينها بإيجاز .. مثل : مسألة الرؤية لله تعالى في الآخرة - وعذاب أو نعيم القبر - وسؤال منكر ونكير - وبعث الأجساد مرة أخرى .

أولاً :- مسألة الرؤية لله تعالى في الآخرة

يؤمن المسلمون من أهل السنة من المتكلمين أو السلف وأئمة الفقهاء والمحدثين بما جاءت به الاختيار وربما أشار إليه القرآن الكريم في الرؤية الإلهية للمؤمنين في الجنة في قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة" سورة القيامة آية (٢٢) .

[تابع المقطع السابق] ص ٢٢ ، ض ٢٤ - متن الشيبانية - توحيد - لمحمد الشيباني - كذلك إبراهيم البيجوري الحاشية على جوهرة التوحيد - ص ٩١ - ٩٢ وما بعدها .

وقوله تعالى : "للذين احسنوا الحسنى وزيادة" سورة يونس
آية (٢٦) . وفول النبي صلى الله عليه وسلم "أنكم سترون ربكم كما
تروون القمر ليلة البدر" ^(١) وقد صاغ المتأخرون هذه المسألة في
المتون . وتناولها الشراح بالتحليل والتفصيل والرد على المنكرين
لها من المعتزلة والفلاسفة .

فقالوا ^(٢) :

ومنه أن ينظر بالأبصار *** لكن بلا كيف ولا أنحصار

للمؤمنين إذ بجائز علقت *** هذا وللمختار دنيا ثبتت

كذلك قولهم :

يراه المؤمنون بغير كيف *** وادراك وضرب من مثال

فينسون النعيم إذ رأوه *** فيا خسران أهل الاعتزال

وقد ذهب إلى ذلك أيضا صاحب متن الخريدة والشيبانية .

(١) البخاري - الصحيح - ج٤ - ص ١٣٩ - ص ١٤٠ .

(٢) نظرنا : مجموعة المتون - ص ١١ ، ص ١٦ ، ص ٢١ ، ص ٢٣ .

وتوضح ذلك : أنه من الحائز عقلا عليه تعالى أن ينظر .
فالرؤية جائزة عقلا دينا وأخرى . لأن الباري تعالى موجود يصح أن
يرى ، فإله تعالى يصح أن يرى لكن لم تقع دنيا لغير النبي صلى
الله عليه وسلم . وواجب شرعا في الآخرة ، كما اتفق عليه أهل
السنة وجاء طبقا للكتاب والسنة والاجماع ^(١) .

وقد أنتقد هؤلاء المتأخرون آراء المعتزلة الذين تأولوا الرؤية
على معاني أخرى ، بحيث استبعدوا ذلك ، وخالفوا الشرع وآراء
أهل السنة والأئمة من المحدثين . فقوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة
إلى ربها ناظرة" سورة القيامة - آية (٢٢) معنى ناضرة (حسنة) وهو
صفة للوجوه ، وهو المسموع للابتدائية وناظرة (خيرة) وقد حمل
الجبائي ^(٢) . النظر في الآية على الانتظار ، وجعل إلى أسما بمعنى
"النعمة" والمعنى عنده منتظرة نعمة ربها . أما قوله تعالى "للذين
أحسنوا الحسنة وزيادة" سورة يونس آية (٢٦) فإن الحسنة هي
الجنة - والزيادة هي النظر لوجه الكريم . كما قال جمهور
المفسرين ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم (انكم سترون ربكم

(١) هو أبو علي الجبائي - من مشايخ المعتزلة المتأخرين ت عام ٣٠٣هـ / ٩١٦م / .

(٢) إبراهيم البيجوري - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص ٩٦ .

كما ترون القمر ليلة البدر^(١) وقد أول المعتزلة الحديث بمعنى .
سترون رحمة ربكم^(٢) .

ولكن مع أن الرؤية جائزة عقلا وشرعا على الله تعالى
للمؤمنين في الجنة ولكنها رؤية بلا كيف ، ولا انحصار ، أى بلا
تكييف للمرئى بكيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة ، وجهة ،
وتحيز وغير ذلك ، وفى ذلك رد على شبهة المعتزلة العقلية التى
تمسكوا بها فى قلوبهم باحالة الرؤية ، وحاصلها أنه تعالى لو كان
مرئيا وكان مقابلا للرأى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز ، وحاصل
الجواب أن قول المعتزلة : لكان مقابلا للرأى بالضرورة ممنوع ،
فلزوم الجهة والحيز ممنوع إذ الرؤية قوة يجعلها الله فى خلقه ولا
يشترط فيها مقابلة المرئى . ولا كونه فى جهة وحيز ولا غير ذلك^(٣) .

فالرؤية لله تعالى فى الآخرة جائزة شرعا وعقلا - كما استدل
على ذلك علماء السنة والسلف والأئمة والمحدثين والفقهاء .

(١) البخارى - الصحيح - ح ٤ - ص ١٣٩ - ص ١٤٠ .

(٢) إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على الجوهرة - ص ٥٦ .

(٣) المصدر السابق - ص ٦٦ - وللمزيد الصفحات التالية .

ثانيا : أحوال القبر :

تناول المتأخرون بحث هذه المسألة العقائدية ، فأثبتوا عذاب ونعيم القبر ثم سؤال منكر ونكير كما جاء بذلك الشرع . فقالوا ^(١) :

سؤالنا ثم عذاب القبر .. نعيمه واجب كبعث الحشر

وفي الشيبانية ^(٢) :

وان عذاب القبر حق وأنه *** على الجسم والروح الذى فيه الحدا

ونكره ثم النكير بصحبة *** هما يألان العبد فى القبر مقعدا

وقد توسع الشراح والمعلقون فى تفصيل ذلك مستندين إلى نصوص القرآن الكريم وما ورد فى أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم والمفسرين ، وما أوضحه الإمام الغزالى فى كتابه ... الدرة الفاخرة ، كذلك كتابه إحياء علوم الدين ^(٣) ولكن أهم فكرة قالها

(١) اللقانى - متن الجوهرة - ص ١٣ .

(٢) محمد الشيبانى - متن الشيبانية - ص ٢ .

(٣) راجع الإمام الغزالى - الدرة القاضرة فى شرح علوم الآخرة - ط - الجندى

المتأخرون في شروحهم في هذا المجال هي : ان كل ميت أراد الله تعالى تعذيبه عذب قبرا ، حتى ولو لم يقبر ، ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو احرق حتى صار رمادا أو ذرى في الريح ، ولا يمنع من ذلك كون الميت تفرقت اجزائه . والمعذب البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق ^(١) . وفي هذا رد على أقوال المعتزلة وعبد الله بن كرام أو غيرهم ممن ينكرون ذلك ، وقد رد عليهم ايضا الإمام الغزالي بأدلة عقلية على أصول شرعية ^(٢) .

ثالثا :- البحث والحشر والنشر

هذه المسألة اشار اليها المتأخرون في المتون والمصنفات التي وضعوها في مجال علم التوحيد - لكي تلقن للدارسين وليحفظوها ، وكما قلت من قبل أن مثل هذه المسائل ليست مجالا للبحث العميق أو الاختلاف فيها ، حيث أن عقائد أهل السنة

كذلك الاحياء - حـ - ط - دار احياء الكتب العربية - بدون تاريخ .

(١) إبراهيم البيجوري - تحفة المريد على الجوهرة - ص ٩٧ - وما بعدها .

(٢) سبق الإشارة الى ذلك - (راجع الهامش) ص - وللمزيد من التفاصيل - راجع الغزالي

- الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٨٠ ، ص ١٨٩ ، كذلك الاحياء - حـ - ص ١٠٣ .

كذلك راجع - تهافت الفلاسفة - أماكن متفرقة .

والفقهاء قد سادت فى ارجاء العالم الاسلامى حنى الآن . ولكن الشراح والمعلقين حاولوا تفصيل ذلك لما فيه من رد على أقوال الفلاسفة وغلاة الصوفية وملاحدة الباطنية ^(١) الذين أنكروا بعث الاجساد أو قالوا ببعث الارواح ، وفناء الخلدين . الجنة والنار ^(٢) .

ويمكن أن نشير إلى ذلك باختصار ... فقد قال المتأخرون:

وقل يعاد الجسم بالتحقيق *** عن عدم وقيل عن تفريق

وفى إعادة العرض قولان *** ورجحت إعادة الاعيان ^(٣)

(١) مثل : غلاة الصوفية - الذين غالوا فى تأويل الظواهر حتى حملوا قوله تعالى "ونتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم" سورة يس - آية (٦٥) وقوله تعالى فى مناظرات أهل الجنة والنار "أفيضوا علينا من الماء ومما رزقكم الله" سورة الاعراف آية (٥٠) فزعموا أن ذلك كله بلسان الحال - راجع - الغزالي "الأحياء خـ" ١ - ص ١٠٣ .

(٢) وهم الفلاسفة ، وبعض الشيعة من فلاسفة الباطنية الاسماعيلية - وكذلك المعتزلة والجهيمية - راجع - ما سبق - بالهامش .

(٣) إبراهيم اللقاني - جوهرة التوحيد - (المجموعة) . ص ١٣ وفى مجموعة المتنور الأخرى - إشارة الى ذلك وجوب الإيمان بالبعث ، والحشر والنشر للأجسام والارواح معا ، والقاء الحساب عليهما ... راجع أحمد الدردير - الخريدة - ص ٢١ ، الشيبانية - ص ٢٤

يعيده اله تعالى بعيه . فالجسم الثانى المعاد هو الجسم
الأول بعينه لا مثله ، وإلا لزم إلا المثاب أو المعاقب غير الجسم
الذى أطاع أو عصى ، وهو باطل بالأجماع ، وهذا مما لا شك فيه
مطلقا فالأعادة هى لعين الجسد لا مثله ويستشهدون لذلك بقوله
تعالى " كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا أنا كنا فاعلين " سورة
الأنبياء - آية (١٠٤) .

ورأى هؤلاء أيضا أن الله تعالى يعيد الجسم بعد عدم الكلى
للجسد إلا " عجب الذنب " ثم يعيده الله تعالى كما أوجده ، وإن
جاز أن يقال يعيد الله تعالى الجسم بعد تفريقه - هذا يعنى أن
الله تعالى يذهب عنه العين والأثر جميعا ثم يعيد الجسم كما كان -
وهذا القول الثانى يعنى أن الله تعالى يفرق أجزاء الجسم بحيث لا
يبقى فيه جوهران فردان على الاتصال ، ويرجع المتأخرون القول
الأول فى إعادة عين الجسد بالتحقيق عن عدم . محض أى خلوصه
من شائبة الوجود لجزء ما فيه ^(١) .

^(١) راجعنا إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص ٩٩ . ولا شك أن
فى هذا التفسير . نزعات فلسفية ، لما نجده من ترديد لبعض المصطلحات والألفاظ

ويحلل المتأخرون طريقة إعادة الاعراض بالأجسام
وتأكيدهم على أن إعادة الاعيان هي الرأي الصحيح . بأن هناك
قولان :

القول الاول وهو مذهب ألا كثيرين واليه مال الإمام
الاشعري إذ تعاد الاعراض حين إعادة الجسم . لا فرق في ذلك
بين العرض الذى يطول بقاءه كالبياض وبين غيره كالصوت. ولا
فرق في ذلك أيضا بين ما هو مقدور للعبد كالضرب وبين غيره
كالعلم - ولا يلزم أن تكون إعادة بالتلبس بل لما كان من الأعراض
الملازمة للذات من بياض ونحوه ، وطول ونحوه ، فإنه يعاد متعلقا
بها ما كان من غير ذلك كضرب وكفر ، وبقية المعاصي وصلاة وصوم
بقية الطاعات ، فإنه يعاد مصورا بصورة جسمية لكن الحسنات في
صورة حسنة ، والسيئات في صورة قبيحة . هذا هو الظاهر ،
والتفويض فيه أحسن .

[تابع المقطع السابق] الفلسفية - كالجوهر ، الفرد ، الاتصال والتفريق - بما ينكرنا
بالنظريات الذرية - أو الجزء الذى لا يتجزأ .

فإن قيل - يلزم على ذلك اجتماع المتناقضات .. كالطول ،
والقصر ، والكبر والصغر .. أجيب على ذلك : بأن إعادة العرض
ليست دفعة واحدة ، بل على التدرج ، حسبما كانت في الدنيا ،
لكن يمر عليه جميع الأعراض كلمح البصر ، وربك على كل شيء
قدير .

أما القول الثاني : فهو امتناع إعادة الأعراض مطلقا إذ يوجد
الجسم بأعراض أخرى ... وهذا القول لم يجمع عليه العلماء إذ أن
الأرجح هو إعادة الأعراض بأعينها ، أى بأشخاصها وانفسها تلك
التي كانت موجودة في الدنيا بأعينها ^(١) .

كذلك أجاز المتأخرون القول بإعادة جميع الازمة التي
موت بها الأحياء في حياة الدنيا بالتشبه بالنفس التي كانت موجودة
فيها من أقطاعات وكمالات وخصائص وسمات وصفات وكنهات
المتناقضات في ذات واحد . جملتها كالمداخي والتجديبات .

النصر السابق - ص ٩٩ .

بل على التدريج حسبما كانت عليه في الحياة الدنيا . لكن في أسرع وقت ^(١) .

هذا وقد تناول المتأخرون مسائل فرعية تتعلق بأمور الحياة الأخرى ، وناقشها الشراح في عقائدهم الاصولية مثل : الميزان ، والصراط ، والصحف ، وتطابير ، ووجوب الإيمان بالشفاعة ... وهكذا ^(٢) وفسروا ذلك طبقا لمنهج أهل السنة ، وما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من أوصاف حسية لها ، وقد سبق أئمة الاشعرية إلى بيان ذلك ، وبصفة خاصة الإمام الغزالي ^(٣) ولا أرى الخوض في تفصيل ذلك كله ، وحسبنا أن تناولنا المسائل الأصولية الأساسية وتفسيرها على منهج أئمة أهل السنة .

^(١) نفس المصدر - ص ١٠٠ .

^(٢) للمزيد في ذلك - يمكن الرجوع الى : مجموعة المتنون (إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة ، متن المنوسية توحيد ، سراج الدين الاوشني - متن بدء الامالي ، أحمد الدربير - متن الخريدة ، محمد الشيباني - متن الشيبانية - توحيد ، والحاشية على متن المنوسية) .

^(٣) راجع - الغزالي - الاحياء - ح٤ - الدرة الفاخرة في شرح علود الآخرة .

وقد أوضحت لنا امتداد التيار المذهبي السني الكلامي عند المتأخرين حيث قاموا بشرح أصولهم العقائدية بما يفيد درايتهم العميقة بهذه الأصول الكلامية وانظارها الفلسفية ، كفكرة -الواجب والممكن ، الاستحالة ، وما يجوز والجوهر ، والعرض ، والأعيان ، والجزء الذي لا يتجزأ ومبدأ عدم التناقض الخ^(١) .

(١) أشرنا الى ذلك خلال البحث ، وللمزيد - راجع - إبراهيم البيجورى ، حاشية تحفة المرید على الجوهرة ، كذلك الحاشية على المنوسية .

الفصل الرابع

دراسة علم المنطق عند المتأخرين

(مع توضيح موقف المؤيدين والمعارضين)

تمهيد :

تناولنا فى الفصول السابقة بحث الأصول والآراء الكلامية أو العقائدية عند الشراح المتأخرين فى الفكر الإسلامى منذ القرن التاسع وحتى الثالث عشر الهجرى ، ثم تتبعنا طرق هؤلاء ومناهجهم فى البحث والدراسة وأشرنا بما يستحق منا النظر إلى طريقة التعليم والتلقين التى سار عليها المتأخرون فى مجال العلوم الإسلامية والعربية ، وقد اتضح لنا أن هذه العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة والعلوم العربية والإسلامية لم تشهد أى لون من ألوان التجديد أو الإبداع والإضافة ، اللهم إلا فى بعض الجوانب الفرعية كما سبق الإشارة إليها عند بحثنا فى مسألة الصفات الإلهية ، وخرجنا من ذلك كله بانطباع عام وهو أفضل وسيلة للتعليم والتدريس والبحث عندهم كانت تقوم على التقليد والمحافظة الشديدة على تراث السابقين عليهم ، وتمسك هؤلاء بصفة خاصة بأصول المدرسة الأشعرية والماتريدية فى مجال علم الكلام (علم أصول الدين - أو التوحيد) . وتابعوا طريقة الأشاعرة فى نقد المذاهب الأخرى - كالمعتزلة ، والخوارج ، والجبرية والفلاسفة وغلاة الصوفية من

القائلين بفكرة الحلول والاتحاد كابى منصور الحلاج المقتول عام
٣٠٩ هـ / (١)

إن هذه الطرق التقليدية هى التى كانت تسود فى عصور
الاضمحلال الفكرى والثقافى والسياسى والاجتماعى الخ .

ونود أن نشير هنا أيضا إلى موقف هؤلاء من بعض العلوم
العقلية ، وهو علم المنطق فقد أولى هؤلاء الاهتمام كبير بتدريس
علومه أو بعض فروعها فى المدارس الإسلامية والعربية . وخاصة فى
أروقة الأزهر الشريف . الجامعة الإسلامية العتيدة .

وجدير بالذكر ، ان نظم التدريس والتلقين التى كانت متبعة
عند هؤلاء المتأخرين لم تكن تهتم بدراسة العلوم العقلية كالفلسفة
وفروعها سوى علم المنطق ، وربما كان لذلك أهمية من حيث أنه
أداة من أدوات تقويم العمليات اللغوية البسيطة ، ومفردات اللغة
والفاظها ، فضلا عن بعض المسائل الشرعية فى مجال علوم الفقه ،
من حيث استخدام الأقيسة بصورة مبسطة .

(١) للمزيد راجع - إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على الجوهرة - ص ٣١ .

وفيما يتعلق بالمنطق الأرسطي فلا شك ان العرب والمفكرين المسلمين اهتموا بدراسته ، حيث تم نقله وترجمة قضاياه المختلفة إلى اللغة العربية منذ القرون الثلاثة الأولى ، وظل هذا الاهتمام حتى العصور المتأخرة حيث وضعت الشروح والتعليقات الكثيرة ، وان كان علماء العرب وفلاسفة الاسلام قد حرصوا على تعلمه واتقانه ، فأشيعوا نهمهم الفكرى والعلمى وأقتنوا بقضايا ومقولاته ، كذلك اتقنوا فهمه ودراسته بما يشهد لهم بذلك ، غير ان المتأخرين لم تكن لديهم القدرة على تحصيله سوى الاعتماد على شروح وتعليقات السابقين عليهم كما سئرى ، وان كانت قد ظهرت دراسات عميقة فى المنطق الأرسطي لكننا نود هنا أن نتناول بإيجاز شديد مدى اهتمام علماء وفلاسفة الاسلام فى القرون المتقدمة بدراسة المنطق وموقف المعارضين له ، ثم نبحث بعد ذلك موقف هؤلاء المتأخرين من دراسة المنطق ومعرفتهم بقضاياه المختلفة .

أولاً :- اهتمام علماء العرب ومفكروا الاسلام بالمنطق

الأرسطي

من المعروف أن العرب اهتموا بنقل وترجمة العلوم والثقافات اليونانية إلى اللغة العربية ، شأنها في ذلك شأن الثقافات الشرقية الاخرى كالهندية والفارسية ^(١) غير أن اهتمامهم بعلوم اليونان كان منصبا على العلوم العملية والنظرية معا . مثل الطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقيا والاخلاق والسياسة والطب والمنطق وهكذا .

ويمكن أن يقال بوجه عام اذا كان العرب والمسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد اشتغلوا بنقل العلوم الاجنبية وتفهمها ، فإنهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الانتاج الشخصي واستوعبت ترجمتهم آثار الثقافات الاجنبية الشرقية واليونانية ، فلسفية وعلمية ^(٢)

(١) راجع - دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام - ص ١٦ .

(٢) راجع - دكتور - إبراهيم بيومي منكور - مقنمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ص ٩ - ط

- القاهرة - ١٩٥٢ م .

وربما كان عصر الخليفة المأمون العباسي ٢١٨هـ / ٨٣٣م / من أزهى العصور الاسلامية والعربية في هذا المجال وان كانت قد سبقته محاولات أولية^(١) وكما أشرنا لذلك فيما سبق .

وإذا كان اهتمام علماء وفلاسفة الاسلام يشمل الجوانب الفلسفية والعلمية اليونانية ، فإنهم في مجال علم المنطق كان أكثر اهتماما وشمولا ، في غضون القرون الأولى .

ولسنا بحاجة للشرح أو الاطناب في هذا المجال سوى ان نستعرض بإيجاز مدى هذا الاهتمام حتى نصل إلى القرون المتأخرة.

فاذا كان المنطق كعلم ضروري وآلة وقانون عام لضبط الفكرة ثمرة من ثمار الفكر الفلسفي اليوناني ، والارسطي بصفة خاصة . فإنه يعزى إلى الشراح والمعلقين المتأخرين من المشائين الفضل الكبير في ترتيبه وتنظيم موضوعاته وقد ساهم العرب والفلاسفة المسلمون في ذلك بنصيب كبير أيضا .

(١) راجع - ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٨ - ص ٤٨١ .

كذلك يمكن مراجعة الفصل الأول - من هذا البحث .

وإذا كان ابن خلدون ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م / يشير إلى المفسر
اليوناني أرسطو ٣٢٢ ق.م على أنه أول من وضع المنطق كقانون
للفكر وللتمييز بين صحيحه وفاسده ، وأنه هذب مباحثه "ورتب
مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكمية وفاتها ، لذلك يسمى
المعلم الأول" (١) فإنه قد تطورت تقسيماته على يد الشراح واساتذة
المدرسة المشائية حتى تسلمه علماء وفلاسفة العرب (٢) .

لقد ترجم المنطق الأرسطي أول الأمر بواسطة السوربان
بشكل معين أي ترجم حتى نهاية التحليلات الأولى (٣) أي نقل منه
الجانب السورى فحسب ، ولكن الاسلاميين ما لبثوا ان ترجموا
الاروجانون (المنطق) جميعه (٤) وعرف الاسلاميون أن المنطق
الارسططاليسى سورى ومادى معا (٥) .

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٤٩٠

(٢) دكتور جعفر آل ياسير - المنطق السينوى - ص ١٣ - ط - دار الأفق الجديدة
بيروت - ١٩٨٣ م .

(٣) التحليلات الأولى هي - القياس - ويسمى بالانالوطقيا .

(٤) دكتور - على سامى النشار - المنطق السورى - ص ٢٠

(٥) المثال على ذلك ابن سينا ٤٢٨ هـ / يفهم طبيعة المنطق الارسططاليسى أحسن فهم
فيرى أنه إذا كان المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا عن الخطأ ، فهو ليس صوريا [تابع من

ولما كان المنطق قد ترجم وتم نقله إلى اللغة العربية وعرفه العرب والاسلاميون ، فكان عليهم لكي يفهموا المعلم الأول (أرسطو) فهما حقيقيا ، أن يستعينوا بشراحه من المشائين الاول مثل ثاوفرسطس عام ٢٨٧ ق.م / والاسكندر الافروديسى / فى القرن الثالث الميلادى . وقد ترجم لهما أكثر من شرح وخاصة للأسكندر الافروديسى الذى كان له أثر اوضح فى بعض النظريات الفلسفية الاسلامية ، وكان ابن سينا يعتد بأرائه كثيرا ، وإلى جانب ذلك ينبغى أن نضع شراح مدرسة الاسكندرية وفى مقدمتهم فرفوريوس الصورى / ٢٣٣ - ٣٠٥ م / وثامسطيوس / ٣١٧ - ٣٨٨ م / ، وسمبليقوس / القرن الثالث الميلادى / ويحيى النحوى / ٣٦٤ هـ / ٩٧٥ م / فترجم كثيرا من شروحهم ، وكان اثرهم فى العالم الاسلامى أشد عمقا من أثر المشائين الأول ^(١) .

المقطع السابق [على الاطلاق ، انه يتجه فى الوقت عينه نحو مادة الفكر] - المصدر السابق ص ٢١ ، كذلك - دكتور جعفر آل ياسين - المنطق النوى - ص ١٢ .
(١) دكتور ابراهيم مذكور - مقدمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ص ٩ .

إذن فقد نقلت علوم هؤلاء وشروحهم إلى اللغة العربية .
وتداولها مفكروا الاسلام فيما بينهم . وكثر تداولها ومناقشتها والتعليق
عليها في القرن الرابع الهجرى ^(١) وأمتد أثر ذلك في القرون التالية .
لقد عرف العرب والاسلاميون المنطق الأرسطى ، ودرسوا
شروحه وتعليقاته ، واهتموا بتلك الشروح والتعليقات التى وضعت
على فروعه وقضاياها واحكامه من جانب الشراح المشائين ولم يقف
الاسلاميون والعرب عند حدود هذه الشروح ، بل نظروا إلى
المنطق ليس من ناحيته الصورية فحسب بل من جانبه المادى
أيضا ، وهذا يتضح لنا من خلال التعريفات التى وضعت للمنطق عند
الفلاسفة الاسلاميين كالفارابى ت عام ٣٣٩هـ / وابن سينا ٤٢٨هـ
وغيرهما من المفكرين ، ويمكن أن نشير إلى ذلك ببعض الأمثلة ،
منها ما ذهب إليه ابن سينا : بأن المنطق هو الصناعة النظرية التى
تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى
بالحقيقة حداً ، والقياس الصحيح الذى يسمى برهاناً - وان كان
هذا التعريف ارسططاليسى من حيث أننا إذا وصلنا إلى التعريف

(١) نفس المصدر السابق -- ص ١٠ .

التام بواسطة الحد ، وصنا إلى أول درجات العلم ، وإذا وصلنا إلى القياس البرهاني ، وصلنا إلى غاية العلم نفسه ^(١) ، وهذا يتضمن أيضا مدى عمق التفكير المنطقي الاسلامي والعربي عند ابن سينا من حيث أنه ينظر إلى المنطق من ناحيته الصورية والمادية معا .

أما الفارابي / ٣٣٩هـ / لم يختلف معه ابن سينا فيما بعد بل نجد أن هناك التقاء من حيث أن الفارابي يؤكد أن المنطق إنما يلتمس من البرهان وهو الرابع في التسلسل ، وما بقي من موضوعات فإنها عملت لأجل البرهان ^(٢)

الغزالي ت عام ٥٠٥هـ / ١١١١م / يعرف المنطق : أنه القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره ، فيتميز العلم اليقيني عما ليس بيقينا ، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها ، وهذا التعريف لا يخرج عما ذهب إليه ابن سينا أيضا فالقانون هو الاله الصناعية النظرية ، وهو الميزان المعياري للتمييز بين معاني الصواب والخطأ

(١) راجع - دكتور النشار - المنطق الصوري - ص ٥ .

(٢) دكتور جعفر آل ياسين - المنطق السنيوي - ص ١٤ - كذلك الفارابي - احصاء العلوم - ص ٧٢ - ٧٣ .

(١) وهكذا وقد درج الغزالي في بحث مسائل المنطق في كتبه
ورسائله المنطقية على هذا النحو من التعريف (٢).

ومن الجدير بالذكر ان تعريف المنطق - بأنه قانون يعصم
الذهن عن الوقوع في الدلل ، وكذلك للتمييز بين صحيح الفكر
وفاسده . صوريا أو ماديا عمليا - ظل سائدا في المدارس الفكرية
الاسلامية حتى العصر المتأخر ، فقد أتى الساوى صاحب البصائر
النصيرية (٣) فحدد المنطق بأنه : قانون صناعى عاصم للذهن عن
الدلل ، مميز لصواب الرأى عن الخطأ في العقائد بحيث تتوافق
العقول السليمة على صحته ، وأنما احتيج إلى تمييز الصواب عن
الخطأ في العقائد للتوصل بها إلى السعادة الابدية ، لأن سعادة

(١) راجع الغزالي - مقاصد الفلاسفة - ص ٣ - ط - القاهرة ، كذلك - دكتور النشار
المنطق للصورى - ص ٥ ، ص ٦ .

(٢) راجع الغزالي - معيار العلم والمستصفي في علم الاصول - ط - الجندى - ١٩٧٠ م .

(٣) للساوى : هو عمر بن سهلان الساوى من رجال القرن الخامس الهجرى ، وسماه باسم
نصير الدين محمد عبد الملك بن تويه من أعيان مرور وفقائها - راجع - السبكي "البصائر
النصيرية" أهدى اليه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده / ١٩٠٥م / أثناء مقامة في بيروت
عام ١٣٠٤هـ ، وقرر تدريسه بالازهر الشريف ، وطبع بالمطابع الاميرية ، عام
١٨٩٨م - راجع ابراهيم بيومى منكور - مقدمة كتاب الشفاء - ص ٣١ - بالهامش .

الانسان من حيث هو انسان عاقل فى ان يعلم الخير والحق ، أما الحق فلذاته ، وأما الخير فاللعمل به ^(١) . وهذا التعريف يوضح الاتجاه العلمى للمنطق ، وكذلك يوضح كيف أن العرب المسلمين عالجوا المنطق وقضاياها على هذا النحو من التعريف ، وإن شابه بعض الشواذب الرواقية ^(٢) وليس معنى ذلك أن دراسة المنطق والتعريف بجوانبه وأهميته سارت على هذا النحو من القبول فى كل المدارس الاسلاميه والعربية ، بل تعرضت فى كثير من الاماكن والمدارس للنقد والتجريح ^(٣) .

ومن الجدير بالذكر ان مصنفى العلوم وكتاب الطبقات واحصاء العلوم والكاشفين عن اسامى الكتب والفنون ، لم يغفلوا ترتيب علم المنطق واحصاء اقسامه وتعريفاته فقد ذكر صاحب مفتاح السعادة ^(٤) - ضمن المرتبة الثالثة فى العلوم الباحثة فى

(١) دكتور النشار - المنطق السورى - ص ٦ - كذلك - الساوى - البصائر النصيرية ص ١

(٢) راجع - المصدر السابق - ص ٦ - ص ٧ .

(٣) وبصفة خاصة فى مدارس أهل السنة والسلفيين والفقهاء . كالإمام ابن تيمية ، وابن الصلاح وجلال السيوطى - وسوف نبين ذلك فيما بعد .

(٤) راجع - طائى كبرى زاده - مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ح ١ - ط - حيدر آباد الدكن - كذلك دائرة المعارف ح ٣ - ط - ١٩٠٨ - ١٩٣٧ .

الاذهان من المقولات الثابتة وهى : علم المنطق وعلم آداب
الدرس ، علم النظر ، وعلم الجدل ، والخلاف^(١) .

بينما يذهب صاحب كشف الظنون عن اسامى الكتب
والفنون^(٢) إلى ان تقسيم العلوم أما نظرية أى غير متعلقة بكيفية
عمل ، وأما عملية أى متعلقة بها . والنظرى والعملى يستعملان فى
معان منها فى تقسيم مطلق العلوم - فالمنطق والحكمة العملية
والطب العلمى وعلم الخياطة كلها داخله فى العلمى لأنها بأسرها
متعلقة بكيفية عمل إما ذهنى كالمنطق أو خارجى كالطب ،
والمعنى الآخر هو أن المنطق والفقه والنحو والحكمة العملية
والطب العلمى خارجة عن العملية، إذ لا حاجة فى حصولها إلى

(١) دكتور يوسف خورى - العلوم عند العرب (تبويب وتعريف ونصوص) ص ٤٤٦ ،

ص ٤٦١ ، ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣ م .

(٢) راجع - حاجى خليفة ١٠٦٧هـ / ١٦٨٥م / كتابة كشف الظنون عن اسامى الكتب

والفنون (الباب الأول) فى تعريف العلوم وتقسيمه ، (الفصل الرابع) - ط - طهران -

المكتبة الاسلامية ١٩٧٤ م .

مزاولة الأعمال بخلاف علم الخياطة والحجامة لتوقفها على
الممارسة والمزاولة^(١).

فالمنطق عند العرب آلة الفكر وتقويم له ، وتميز لصحيحه من
فاسده وينصب على صورة الفكر ومادته معا . وإن ظل العرب
وفلاسفة الاسلام يتدارسون المنطق ومباحثه من هذه الزاوية إلا انه
قد تغيرت هذه الدراسة في العصور المتأخرة ، حيث سادت عمليات
التلخيص والايجاز والحذف والاختصار ولم يهتم هؤلاء المتأخرون
كثيرا بمباحثه كما كان سائدا عند المفكرين والعلماء المتقدمين ..
وقد وضع لنا ذلك ابن خلدون فيقول في علم المنطق "وهو
قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات
والحجج المفيدة للتصديقات ، وذلك أن الاصل في الادراك إنما
هو المحسوسات بالحواس الخمس وجميع الحيوانات مشتركة في
هذا الادراك من الناطق وغيره ويتميز الانسان عنها بادراك الكليات
وهي مجردة من المحسوسات بأن يحصل في الخيال من
الاشخاص المتفقة صورة منطقية على جميع تلك الاشخاص

(١) راجعنا أيضا - دكتور - يوسف خورى - العلوم عند العرب ص ٤٤٣ - ص ٤٤٤ -
وللمزيد - أنظر - ص ٤٤٦ - وأماكن أخرى .

المحسوسة وهى الكلى ، ثم ينظر الدهن بين تلك الاشخاص المتفقة واشخاص أخرى توافقها فى بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليها باعتبار ما اتفقا فيه ، ولا يزال يرتقى فى التجريد الى الكل الذى لا يجد كليا آخر معه يوافقه ، وهذا مثل ما يجرد من اشخاص الانسان النوع المنطقية عليها ، ثم ينظر بينه وبين الحيوان ويجرد صورة الجنس المنطقية عليها ثم بيثها وبين النبات إلى أنت ينتهى إلى الجنس العالى وهو الجوهر^(١) . فلا يجد كليا يوافقه فى شىء فيقف العقل هنالك عن التجريد . ولما كان العلماء إما تصورا للماهيات ، بادراكها من غير حكم ، واما تصديقا ، أى بثبوت حكم أمر لأمر إذن يصير سعى الفكر بأن يجمع الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة فى الدهن كلية منطقية على أفراد فى الخارج فتكون تلك الصورة مفيدة لمعرفة ماهية تلك الاشخاص أو بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقا ، وغايته

(١) مثال ذلك : كلمة كائن حى _____ جنس لأنواع الحيوانات .

وكلمة : حيوان _____ جنس للإنسان وأنواع الحيوان .

وكلمة : الانسان _____ جنس لأفراده وهكذا .

ترجع إلى التصور لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم^(١).

وإذا كان ابن خلدون يوضح بتلك العبارات ما هو المقصود بالمنطق ، وأهميته وغايته ومباحثه وهما : التصور والتصديق ، فإنه بذلك يشير إلى الغاية من هذه العمليات الفكرية الذهنية للوصول إلى معرفة وإدراك حقائق الأشياء . التي هي مقتضى العلم - حتى لا يقع الذهن في الدلل أو الخطأ فقد يكون السعي من الفكر بطريقة صحيحة ، وقد يكون بطريقة الخطأ أو فاسد . فأقتضى ذلك - ضرورة قانون المنطق - الذي يميز بين صحيح الفكر وفاسده^(٢) وقد وضعه أرسطو ٣٢٢ ق.م / فهدب مباحثه ورتب مسائله وفصوله^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون يشير إلى أجزاء المنطق ، فيذكر أنها ثمانية أجزاء - أربعة منها في صورة القياس ، وأربعة في

(١) ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٨٩ .

(٢) المصدر السابق - ص ٥٩٠ .

(٣) نفس المصدر - ص ٥٩٠ .

مادته ^(١) وهذا يعنى أن العرب نظروا إلى المنطق وتناولوه صورة ومادة . كما ذكرنا سالفًا .

وهذه الاجزاء الثمانية فى المنطق على النحو التالى :

الأول : فى الاجناس العالية - التنى ينتهى اليها تجريد المحسوسات وليس فوقها جنس - ويسمى كتاب المقولات ^(٢) .

الثانى : فى القضايا التصديقية ويسمى كتاب العبارة ^(٣) .

الثالث : فى القياس انتاجه على الاطلاق ويسمى كتاب القياس ^(٤) .

(١) راجع المصدر السابق - ص ٥٩٠ .

(٢) المقولات = قاطيغورياس - الذى يحصر عدد المعانى الكلية العليا التى تشمل على جميع الموجودات .

(٣) العبارة = بارى أرمنياس - الذى يبين كيفية ترتيب المعانى ايجابية أو سلبية ، بحيث تصبح قضية وخبرا محتملا للصدق أو الكذب .

(٤) البرهان = أنا لوطيقا الثانية والتحليلات الأولى - الذى يعرض لتأليف القضايا بحيث يتكون منها قياس يفيد علما بمجهول .

الرابع : كتاب البرهان - وهو النظر فى القياس المنتج لليقين^(١) .

الخامس : كتاب الجدل - وهو القياس المفيد قطع المشاغب وافحام الخصم ... وفيه عكوس القضايا^(٢) .

السادس : كتاب السفسطة - وهو القياس الذى يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد - هذا يعرف القياس المغالطى فيحذر منه^(٣) .

السابع : كتاب الخطابة - وهو قياس يفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يتعمل فى ذلك من المقالات^(٤) .

(١) البرهان = أنالوطيقا الثانية والتحليلات الثانية - الذى تمتحن فيه شرائط القياس ، بحيث يصير برهانا ويكتسب بع يقين لا شك فيه .

(٢) الجدل = طوبيقا - الذى يشتمل الاقيسة النافعة .

(٣) السفسطة = سوفسطيقا - الذى يحصى جميع المغالطات التى تحدث فى العلوم والأقاويل عامة .

(٤) الخطابة = ريطيقيا - يوضح الأقيسة البلاغية الصالحة للجمهور مدحا أو نما .

الثامن : كتاب الشعر - وهو القياس الذى يفيد التمثيل والتشبيه .. (١) .

ثم يذكر ابن خلدون ان حكماء اليونان بعد ان تهذبت الصناعة ورقت رأوا أنه لابد من الكلام فى الكليات الخمس المفيدة للتصور ، فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فسارت تسعا . وترجمت كلها فى الملة الاسلامية وكتبها وتداولها فلاسفة الاسلام بالشرح والتلخيص ، كما فعله الفارابى ت عام ٣٣٩هـ ، وابن سينا ت عام ٤٢٨هـ ، وابن رشد ت عام ٥٩٠هـ / من فلاسفة الاندلس (٢) .

(١) الشعر - بويطيقا - يشرح القياس الشعرى وما ينبغى ان يتوفر فيه حيث يكون اجود وأمتع .

نظرنا فى ذلك : دكتور - ابراهيم مذكور - مدخل الشفاء لابن سينا - ص ٤٤ - كذلك ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ط - أمين هندية - ١٩٠٨م - كذلك - دكتور أبو العلا عفيفى - دكتور - زكى نجيب محمود (وآخرون) - مصطلحها الفلسفة - ط المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب - ط - القاهرة - ١٩٦٤م .

(٢) ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٩١ - كذلك راجعنا - دكتور جعفر آل ياسين المنطق السينوى - حيث ذكر هذه الاجزاء الثمانية فى المنطق - وقد أرجع هذا التقسيم الى الشيوخ واساتذة المدرسة المشائية حتى تسلمه الفكر العربى وهو يحمل مؤشرات تحسده بثمانية موضوعات - راجع ص ١٣ - ثم يضيف الى ذلك أن ابن سينا لا يختلف فى [تابع

ولما كنا نهتم بموقف المتأخرين في المنطق ومباحثه ، فإن ابن خلدون أشار إلى ما حذفوه واقتصروا على دراسته ، وتابعهم في ذلك جملة الدارسين المتأخرين عنهم في القرون التالية كما سرى إذ يقول : ثم جاء المتأخرون فقرروا إصلاح المنطق والحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان ، وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات ، والحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه ، ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا حسب مادته ، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة : البرهان ، والجدل ، والخطابة ، والشعر ، والسفسطة . وربما يلم بعضهم باليسير منها إلاما ، واغفلوها كأن لم تكن هي المهم المعتمد في الفن ، ويذكر ابن خلدون أن من هؤلاء المتأخرين الإمام فخر الدين بن الخطيب (وهو فخر الدين الرازي المتكلم الأصولي المعروف

المقطع السابق لمنظومته البنائية للمنطق عن غيره من الفلاسفة كالفسارابي مثلا ... الا باضافته (المدخل) لمباحث المنطق - حيث جعله أولا ، ومن هنا كان عدد الموضوعات عنده تسعة بدل ثمانية - نظرنا - كذلك ابن سينا - كتاب الشفاء .. ص ٥١ - مقدمة دكتور ابراهيم مذكور - ص ٥ ، ص ٩ من كتاب الشفاء ، وما بعدها .

المتوفى عام ٦٠٦ هـ) كذلك يشير ابن خلدون إلى طريقة هؤلاء المتأخرين في دراسة وتعليم المنطق وإيجاز مباحثه واختصاره على قدر أربعة أوراق فأخذوا بمجامع الفن وأصوله ، وقد تداولت بين المتعلمين لهذه العهود ، وهجروا كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن ^(١) .

ولا شك أن هذا الرأي الأخير لأبن خلدون ينطوى على أمور خطيرة تستلقت أنظار الباحثين في العلوم والدراسات الإسلامية والعربية في العصور المتأخرة ، وهو ما يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن الدراسات والعلوم العربية والإسلامية سارت في هذه العصور المتأخرة على طريقة التقليد والشروح وكثرة التلخيص والإيجاز ، ووضعت معظمها في رسائل صغيرة ومتون موجزة منشورة أو منظومة ليسهل على الدارسين والمتعلمين حفظها وترديدها ، دون الإمعان الفكرى فيها ، كذلك فإن معظم ما فيها من آراء وتحليلات سبق المتقدمون إليها دون إضافة ^(٢) وربما كان ذلك من أهم الدوافع التى ساعدت كثير من الباحثين والعلماء في القرون

(١) راجع ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٩١ ، ص ٤٩٢ .

(٢) راجع الفصل الأول والثانى من هذا البحث .

الخمسة التالية (المتاخره) لمهاجمة ونقد المنطق الأرسطى وما وضع عليه من دراسات من جانب الفلاسفة الإسلاميين^(١). إذ أن المتأخرين قد حذفوا من المنطق مباحثه وأقسامه الرئيسية كما ذكر ابن خلدون وهى : المقولات ، وحذفوا النظر فى القياس بحسب المادة، وإن ألم بعضهم إماما بسيطا ، ولم يتناول إلا بعض الأقسام - كالمدخل ... أو الكليات الخمس من ناحية إنتاجه للمطالب على العموم - لا بحسب المادة^(٢) - فأصبح المنطق ، يدرس كطريقة صورية شكلية فقط وكفن من الفنون ، لا كآلة أو قانون عام للفكر

(١) نذكر من هؤلاء المتأخرين الذين هاجموا المنطق والاشتغال بدراسته على سبيل المثال لا الحصر:

أ- الإمام تقي الدين ابن تيمية ت عام ٧٢٧هـ / فى كتابه - نقص المنطق - ط القاهرة ١٩٥١ ، وكتابه الرد على المنطقيين - ط - بمباى الهند ١٩٤٩م . وإن كانت نزعة ابن تيمية فى مقاومة الفلسفة ونظريات لافلاسفة والمنطق ايضا سائدة فى مؤلفاته الاخرى - ولنا تعليق فيما بعد على ذلك .

ب- جلال الدين السيوطى ت عام ٩١١هـ / كتبه : صون للمنطق والكلام عن نفسى المنطق والكلام - ط - القاهرة ١٩٤٧م .

ت- ابن الصلاح الشهر زورى ت عام ٦٤٣هـ / راجع جولد تسهير موقف أهل السنة بازاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) - ص ١٥٩ وما بعدها - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى - ط - دار القلم - بيروت - ١٩٨٠م .

(٢) ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٩١

عصمة من الوقوع في الزلل أو الخطأ . ويميز صحيح الفكر من فاسده فاصبح الاهتمام بالصورة والشكل دون المادة والموضوع . الأمر الذى يقلل من أهميته في إدراك حقائق الأشياء وهو مقصد العالم - الذى كان يعنيه أرسطو وكذلك الشراح والدارسين من المشائين والإسلاميين على السواء .

وان كانت النزعة الدينية تكمن أحيانا وراء الهجوم والنقد الذى كان يوجهه العلماء المسلمون فأن ذلك قد لا يعنينا كثيرا هنا بقدر ما نريد أن نشير إليه الآن .

ثانيا : - فكرة موجزة عن المنطق بين المؤيدين والمعاصرين

كما ذكرنا بان المفكرين المسلمين وعلماء العرب عرفوا المنطق الأرسطى ومباحثه وقضاياها ، وما كتب من شروح وتعليقات فقد دخل المنطق الأرسطى العالم الإسلامى فى وقت مبكر ، فعرفه المسلمون ، بالإضافة إلى الشروح التى أضافها اليونانيون^(١)

(١) أشرنا الى هؤلاء الشراح من اساتذة المدرسة المشائية اليونانية من قبل أنظر ما سبق فى هذا الفصل .

وعرفوا ايضا نقد الرواقية والشكاك للمنطق الارسطى . وقد كان لمفكرى الاسلام - فلاسفة ومتكلمين أو اصوليين وفقهاء ، مواقف متباينة امام هذا المنطق ، أما الفلاسفة فقد تلقوه باعجاب ، وأما المتكلمون والاصوليون فبحثوا إلى الرواقية رافضين المنطق الارسطى ^(١) . غير ان الإمام الغزالى أول الامر يوصى بدراسة المنطق اذ يرى مثلاً "ان من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه" ^(٢) وقد رفض الغزالى المنطق الأرسطى فى نهاية أمره ، وأنكر ان يكون سبيلاً للوصول إلى المعرفة التى اراد ان يلتمسها عن طريق التجربة الباطنية الصوفية الكشفية ^(٣) وقد كان لبعض الفقهاء مواقف معارضة لدراسة المنطق باعتباره جزءاً من الفلسفة وقد كانوا على فريقين

^(١) لقد اشار الدكتور النشار الى ذلك - فنذكر ان المنطقة من الشراح والاصوليين عرفوا منطق الرواقية - فالمنطق جزء من الفلسفة ، كذلك نظروا الى المنطق نظرة عامة وانه المذهب الصورى البحث - وأن له موضوعاً حقيقياً خارجياً مشخصاً وهو الامتثالات الجزئية ، او وجود الأفراد ، وكان ذلك وغيره أثر فى تغيير النظرة التصويرية للمنطق الأرسطى - راجع - مناهج البحث ص ٣٦ ، ص ٣٧ - المنطق السورى - ص ٣٨ .

^(٢) راجع الإمام الغزالى - القسطاس المستقيم - تحقيق محمد مصطفى ابو العلا - ط - الجندى - ١٩٧٢ م .

^(٣) راجع الغزالى - المنقذ من الضلال - ص ٣١ - ط الجندى - ١٩٧٣ م .

فريق يقف موقفا عدائيا ، ويفتى بتحريمه ، وفريق آخر يقف موقف الناقد فقط ^(١) .

ونريد أن نشير بإيجاز إلى المعارضين والمؤيدين لدراسة المنطق والاشتغال به موضحين أنظارهم في ذلك

فقد : تناول جولد تسهير هذين الموقفين بالتحليل خلال بحثه عن موقف أهل السنة بازاء علوم الاوائل فيذكر أن أهل السنة وعلماء الكلام من الاصوليين والفقهاء كانت لهم مواقف خطيرة ازاء علوم الاوائل ، وبصفة خاصة المنطق " فقد ظهر الكفاح ضد المنطق في صورة معارضة ، اذ ان الاعتراف بطرق البرهان الارسططاليسى اعتبر خطرا على صحة العقائد الايمانية ^(٢) وقد عبر الشعور العام لدى غير المثقفين في هذه العبارة التى جرت الامثال ... "من تمنطق تزندق" . ويستطرد جولد تسهير فى ذلك ^(٣) .

^(١) نظرنا كذلك - الإمام ابن تيمية - نقص المنطق (المقدمة) .

^(٢) راجع - جولد تسهير - مذهب اهل السنة بازاء علوم الاوائل - (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) - ص ١٤٧ - ص ١٤٨ .

^(٣) راجع - المصدر السابق - من ص ١٤٧ - ص ١٤٨ - وما بعدها .

ولكن يبدو ان المعارضة للمنطق وان بدأت مبكرا من جانب أهل السنة والاصوليين والفقهاء ، إلا أنها اشتدت أكثر في العصور التالية لعصر الإمام الغزالي ، أي منذ القرنين السادس والسابع الهجريين ، فأين الصلاح الشهرزوري المتوفى عام ٦٤٣هـ والذي يعتبر من أئمة المحدثين والفقهاء في عصره أصدر فتوى تحرم الاشتغال أو دراسة علم المنطق على اعتبار ان المنطق مدخل الفلسفة . وان الفلسفة أس الفساد والسفه وهى شر ومدخل الشر شر وأن الشرع لا يبيح تعليمه ^(١) .

ولعل تقي الدين ابن تيمية المتوفى عام ٧٨٢هـ / الحنبلى الكبير - كان عدوا لدودا للفلسفة والمشتغلين بها ، وله رسائل كثيرة فى ذم الفلسفة ، والمنطق حيث صنف رسائل نقد فيها المنطق الارسطى ومباحثه ^(٢) .

(١) المصدر السابق - للمزيد - ص ١٥٩ - ص ١٦٢ .

(٢) ننكر من هذه الرسائل والمؤلفات - كتاب : نقض المنطق ، تحقيق محمد حامد الفقى - ط - ١٩٥١م ، الرد على المنطقيين - ط - بمباى بالهند - ١٩٤٨م ، وكذلك ما ورد فى مصنفاته الأخرى .

أما جلال الدين السيوطي وهو من المتأخرين والمتوفى عام ٩١١ هـ فقد كان له بازاء المنطق ومباحثه موقفا معارضا أيضا ... فقد ذكر أنه قرأ شيئا في علم المنطق ... ثم تركه وتعلم علم الحديث الذي هو أشرف العلوم .. وقد وضع السيوطي مصنفا في نقد فن المنطق وتحريمه^(١) وأصبح لهذا المصنف شهرة كبيرة بين أوساط المفكرين ، وهو دليل على موقف العقلية الإسلامية في القرون المتأخرة من علوم الأوائل أو الفلسفة ومباحثها أيضا .

ولا شك أن تيار المعارضة لدراسة المنطق في المدارس الإسلامية وبصفة خاصة في العصور المتأخرة لم يؤد إلى رفضه أو الاستغناء عن دراسته وتعليمه في أروقة المدارس الإسلامية منذ القرن التاسع وحتى الرابع عشر الهجري ... بل وكما سوف نرى فيما بعد ظل يدرس المنطق كفن من الفنون العقلية في كثير من المدارس الفكرية الإسلامية ، وفي أروقة الأزهر الشريف ، بل ووضعت على كثير من أجزاء الشروح والتعليقات .

(١) راجع - جلال الدين السيوطي - صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام تحقيق

دكتور - على سامي النشار - ط - ١٩٤٧ م .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن تيار المعارضة للمنطق
الارسطي ومباحثه لم يكن قاصرا على المحيط الاسلامي والعربي
فقط ، بل لقد شارك المسلمون في ذلك كثير من دوائر الفكر
الاوروبي في العصر الحديث ، أو منذ القرن السادس عشر^(١) .

وكما كانت في العالم الإسلامي تيارات ترفض المنطق
ومباحثه أو اعتباره آلة العلوم والموصل إلى المعرفة أو العلم ، فقد
ظهرت نزعات فكرية وأصولية وفقهية تقبل المنطق ومباحثه وأقسامه

(١) بدء الهجوم على منطق ارسطو هجوما عنيفا في القرن السادس عشر ، والدليل على
ذلك حين انبثق في هذا القرن ثورة علمية على المعتقدات القديمة ، فقد هاجم فرنسيس
بيكون / ١٥٦١ - ١٦٢٦ م / المنطق الارسطي ومن قبله روجر بيكون / ١٢١٤ -
١٢٩٤ م / وهما يضعان أصول المنهج التجريبي ، ويضعان الخطوط الاولى لمنطق
استقرائي - وإن كان من الخطأ أن تعتبر كل منهما أول من هاجما المنطق
الارسططاليسي باعتباره منطقا صوريا ومنطقا عقليا يقوم على فكرة الطبائع والتصورات
بل أن العقلية الاسلامية نقدت اصول المنطق وقواعده في عصورها الخالصة ، ولم
توافق على اعتباره قابولا كليا مسلما به تتفق عليه العقول السليمة ، بل وضعت منطقا
استقرائيا تناولت به الناحية التجريبية ، وأعتبرته القانون الذي يستتير به العقل في بحثه
عن الأشياء وفي التوصل إلى العلم للمزيد في ذلك راجع : دكتور النشار - المنطق
الصوري - ص ٢٢ ، ص ٢٤ - وما بعدها ، وكذلك مناهج البحث عند مفكرى الاسلام
واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي - أماكن متفرقة .

، وتحاول أن تستفيد بذلك من أجل خدمة الدين وأصوله الفقهية والعقائدية ، كذلك لم ترى هذه النزعات أى ضرر فى معرفة المنطق ودراسته أو الاشتغال به ، بل أننا قد لا نستغرب أن كثير من العلماء الذين اشتغلوا بالمنطق قد أطلق عليهم ألقاباً ترمز إليهم مثل "المنطقى" أو "المناطقة"^(١) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأننا نشير إلى بعض هؤلاء الذين اهتموا بدراسة المنطق وكان لهم شأن كبير فى المدارس العقلية والأصولية والفقهية الإسلامية .

فمن هؤلاء على سبيل المثال .. ابن حزم الأندلسى / ٣٨٤هـ / ٤٥٦هـ / فقد كان لديه عناية بعلم المنطق حيث ألف فيه كتاباً اسماه "التقريب لحدود المنطق" بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف

(١) قد تستعمل كألقاب دائمة لهؤلاء العلماء ، مثل أبو سليمان المنطقى السجستانى / ٣٨٠هـ / ٩٩٠م / ويحيى بن عدى المنطقى ت عام ٣٦٤هـ / راجعنا فى ذلك - دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ٣٨ - ٢٢١ .

أرسططليس في بعض أصوله ^(١) . وقد أشار ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والنحل إلى الحدود المنطقية التي اشتغل بها ورده على السفطسة وحججها التي لا تستقيم وقواعد المنطق ^(٢) . ولكن يبدو أن اهتمام ابن حزم بعلم المنطق - كان من أجل خدمة نظرياته الدينية، كما هو واضح في مؤلفاته ^(٣) .

أما الإمام الغزالي ٥٠٥ هـ / فعلى الرغم من أنه احتل مكانة عظيمة في الدوائر السنية الإسلامية، إلا أنه لم يكن يحرم دراسة المنطق وأصوله وقواعده ^(٤) . وإن كان للعلم - إذ يذهب في كتابه مقاصد الفلاسفة " إلى أن فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم

^(١) ولا شك أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة - (ونقصد الكتب المنطقية) - للمزيد - جواد تمهيد - مذهب أهل السنة بأراء علوم الأوائل - ص ١٥٢ .

^(٢) الفصل في الملل والنحل - ج ١ - ص ٢٠٠ .

^(٣) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل - أماكن متفرقة - ط - القاهرة - بدون تاريخ .

^(٤) أشرنا فيما سبق إلى أن الغزالي بعد أن خاض مجال التصوف لم يعد له بعد الثقة في المعارف العقلية قدر ثقته في المعرفة اللدنية الكشفية - وهي نزوة قلبية - راجع كتابه - المنقذ من الضلال .

حياره السعادة الأبدية . فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتركية والتحلية . صار المنطق لا محاله عظيم الفائدة" ^(١) .

ولا شك أن الغزالي لم يكن يغفل تلك الاتجاهات التي تقاوم الاشتغال بالعلوم الفلسفية ومنها "المنطق" في المدارس الفقهية والسنية الإسلامية ، وكذلك الغرباء عن المنطق ولذلك يستعمل الفاظا ومصطلحات للمنطق أخرى غير ما هو مألوف استعمالها ، أو المتعارف عليها . لذلك نجده يطلق على مؤلفاته المنطقية ، أسماء - تجارى أو تسير طبقا لظروف عصره ، ولا تبتعد عن المفاهيم الإسلامية العربية - مثل "مقياس العلم" . "ومحك النظر" - "والقسطاس المستقيم" بالإضافة إلى استخدامه للقياس وقواعده والحدود ، وغير ذلك في مؤلفاته التي عالج من خلالها قضايا أو مسائل فقهية . مثل "المستصفى في علم الأصول: وهكذا .

وإذا كان ذلك كذلك فإن الغزالي يقول "أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه

(١) الغزالي - المقاصد - ص ٧ .

وعبارة ^(١) بل في مأخذ المقدمات فقط ، ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصوره عليه ، فان مناهج الكلام في هذا الكتاب (يقصد معيار العلم) ورود امثلة فقهية لكي تشمل الفائدة ، وتعم سائر الاصناف جدواه وعائدته ^(٢) .

ويضاف إلى ذلك ان الإمام الغزالي حاول في كتبه الخاصة بالمنطق ، ان يبين فائدة المنهج في علم المنطق للباحث والامور الدينية وقد نظم تطبيق هذا المنهج في كتاب القسطاس المستقيم ، ومعيار العلم ، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها . أن الإمام الغزالي يحاول أن يستخرج أشكال القياس المختلفة التي هي "موازين" الحقيقية من القرآن الكريم ^(٣) . فقد ذكر ذلك بقوله فأعلم أن موازين القرآن الكريم في الأصل : ثلاثة . هي ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند ، ولكن ميزان التعادل

^(١) يقصد بذلك : طرق التصور والتصديق في الافكار ، والاليسة لا تختلف باختلاف العلوم أو الفنون ، ولكن قد تتباين العلوم في المقدمات فقط .

^(٢) الإمام الغزالي - معيار العلم في فناء المنطق - ص ١٤ - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - ط - الجندی - ١٩٧٣ م .

^(٣) راجع الإمام الغزالي - القسطاس المستقيم - ص ١٨ وما بعدها .

نقسم إلى ثلاثة أقسام : الأكبر . والأوسط ، والأصغر . فيصير الجميع خمسة^(١) .

أما في كتابه "معيار العلم" فقدم إلينا بحثا منظما كاملا في المنطق واضعا نصب عينه دائما استخدامَه في الفقه وتطبيقه على مسائله ، فالأمثلة التي يضرب بها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه^(٢) .

(١) راجع المصدر السابق - ص ١٨ ، ص ١٩ - إذ نجد أن الغزالي يطبق هذه الموازين على ما ورد في النصوص القرآنية فيما يتعلق بالأمور والقضايا العقائدية مثل إثبات وجود الله تعالى ، ووحانيته . والميزان الأكبر هو ميزان سيدنا الخليل إبراهيم عليه السلام ص ٢٠ ، ص ٢١ وهذا الميزان يمثل الشكل الأول من أشكال القياس المنطقي عند أرسطو ، كذلك الميزان الأوسط يمثل الشكل الثاني ، والأصغر يمثل الشكل الثالث - ص ٢٨ ، ص ٣٢ . أما ميزان التلازم . فهو الذي يلزم من وجود الشيء ، وجود شيء آخر - وهو القياس الشرطي المتصل - ص ٤٠ - ولهذه الموازين أمثلة تطبيقية كثيرة - لمن يريد المزيد - يراجع - نفس المصدر .

(٢) راجع - الغزالي - معيار العلم - أمكن متفرقة - كذلك جواد تسهير "موقف أهل السنة بازاء علوم الأوقل - ص ١٥٥ .

وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية
بأمثلة من الفقه قدر المستطاع متفقه اتفاقا دقيقا مع قواعد
الاستدلال البرهاني^(١).

بل يكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد
المنطقية^(٢).

ولا شك أن الغزالي أراد بكتبه أن يبين أهمية المنطق
بالنسبة للبحوث الفقهية والأصولية ، ويوصي باتباع ذلك^(٣).

ويشير كذلك إلى أن المنطق كالرياضيات سواء بسواء لا خطر
منه في ذاته على الدين^(٤).

(١) راجع الغزالي - معيار العلم - ص ١٦٥ - وما بعدها .

(٢) المصدر السابق - ص ١٦٥ - وما بعدها .

(٣) راجع الغزالي - المستصفى في علم الأصول - مقدماته - حيث قدم له بمقدمة تشمل
مسائل المنطق وتلخصها مأخوذة من كتبه المنطقية .

(٤) راجع - الغزالي - المنقذ من الضلال - ص ٤٩ (يقول : أما المنطقيات فلا يتعلق شيء
منها بالدين نفيا أو اثباتا ، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات
البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه) - راجع كذلك ص ٤٦ -
أقواله في الرياضيات .

أما تاج الدين السبكي المتوفى عام ٧٧١هـ / فعلى الرغم من عدائه الشديد للفلسفة والمشتغلين ببحوثها ، وكذلك المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا بحوث علم الكلام بكلام الفلاسفة ، فإنه لم يحرم الاشتغال بعلم المنطق . وإنما يسمح بدراسة المنطق وفروعه للذين رسخت قواعد الشريعة في قلوبهم ووصلوا في العلوم الدينية إلى درجة الكمال^(١) .

هذه نظرة تحليلية لمكانة المنطق ودراسته في العالم العربى الاسلامى بين المؤيدين والمعارضين له . من الفلاسفة والمفكرين الاصوليين والفقهاء .

وعلى الرغم من أن بعض المسلمين رأى في دراسة المنطق وإدخاله في العلوم العربية والإسلامية خطراً كبيراً على سلامة الاعتقاد أو تشويهاً للشريعة ، فإن البعض الآخر لم يرفى ذلك "فى المنطق" أدنى خطر بالنسبة للشريعة بل يمكن الاستفادة بمباحثه وقضاياها وأحكامه البرهانية فى خدمة الدين ، وتدعيمها لأصوله العقائدية والفقهية ، كما رأينا عند الإمام الغزالى .

(١) جولد تسهير - مذهب أهل السنة بلزاء علوم الأوائل - ص ١٦٣ ، ص ١٦٤ .

ولكن هل نرى ذلك التيار المعارض للمنطق يظل سائداً في المدارس العلمية الإسلامية العربية في العالم العربي الإسلامي في العصور المتأخرة ؟ أم أن دراسة المنطق اتخذت منهاجاً آخر في المدارس العلمية الإسلامية في هذه العصور المتأخرة وحتى القرن الرابع عشر الهجري ؟ .

وهذا ما نريد البحث فيه .

ثالثاً: - علم المنطق في العصور المتأخرة

لقد ثبت لنا من خلال دراستنا لعلم المنطق وأهميته في العالم العربي الإسلامي . أن الاهتمام بدراسته وتدريسه في المدارس الإسلامية لم تنقطع عبر القرون المتأخرة . وحتى القرن الرابع عشر الهجري . فعلى الرغم من أن دراسة الفلسفة أغفلت منذ عدة قرون ، إلا أن المنطق ظل يدرس حتى الآن ^(١) مع العلوم

(١) دائرة المعارف الإسلامية - ج ٢ - ص ٦٢ .

الشرعية بوصفه علما مساعدا ووصعب فيه منظومات أيضا ، جريا على تلك الطريقة المتبعة التي لا تزال شائعة في الشرق ^(١)

وإذا كان المنطق هو العلم الوحيد الذي أصبح يدرس للجميع بعد أن أهمل الباحثون والدارسون العلوم الطبيعية والميتافيزيقية ، فإنه كان من اليسير أن يوضع في القلب وضعا جيدا كذلك فإن المنطق الصوري اعتبر أداة يستطيع أن يستفيد بها كل متعلم ، وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ^(٢) .

ونستطيع أن نبين ذلك إذا ما قمنا بدراسة للمنطق وفرعه وطريقته عند المتأخرين - ومنذ القرنين السادس والسابع وحتى القرن الرابع عشر الهجري .

فقد كانت الرغبة أكيدة في اختصار المنطق وتركيزه في هذه العصور - إذا وضعت المختصرات ، والمتون ، والرسائل منشورة

(١) جولد تسهير - موقف أهل السنة القدماء بأزاء علوم الاوائل - ص ١٦٧ .

(٢) راحم - دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٣٥٩ .

أو منظومة في هذه الفترة ، ومن أمثلة ذلك مختصر الأبهري ^(١) .
على "إيساغوجي" والقزويني ^(٢) و"الشمسية" والاخضري ^(٣) السلم .
ووضع موجز آخر في ذلك لعمر بن يوسف السنوسي ^(٤) ، وعلى
هذه المختصرات أو المتون . قامت الدراسات المنطقية العربية في
القرون الستة الأخيرة ^(٥) .

ويتضح لنا كذلك أن هذه المختصرات والرسائل المنطقية لا
تزال تستعمل وتدرس إلى يومنا هذا ، وبصفة خاصة في الأزهر
الشريف والذي كان يعتبر أكبر جامعة إسلامية في الشرق ، حيث
وضعت عليها الشروح والتعليقات من جانب العلماء الأزهريين . وفي

(١) الأبهري : هو أثير الدين منفصل بن عمر الأبهري المتوفى عام ٦٦٣هـ / ١٢٦٤م /
وله كتاب عدا إيساغوجي - هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعات والإلهيات .

(٢) القزويني : هو نجم الدين علي ابن عمر القزويني الكاتب المتوفى عام / ٦٧٥هـ — /
١٢٧٦م / صاحب ترتيب تنسية في القواعد المنطقية

(٣) الاخضري : هو عبد الرحمن الاخضري - المتوفى عام / ٩٤١هـ / ١٥٤٢م / .

(٤) عمر بن يوسف السنوسي المتوفى عام / ٨٩٢هـ / ١٤٩٣م / .

(٥) راجع - دكتور إبراهيم مذكور - مقدمة كتاب الشفاء - ص ٣٠

ومما يدل على ذلك أن المدرسين والدارسين نقلوا هذه الشروح والتعليقات والحواشي في كراسات خاصة بهم . ليسهل عليهم دراستها أو تدريسها وحفظها .

وقد عثر الباحث على بعض هذه المتنون أو الشروح والمختصرات على "إيساغوجي" في مكتبة جده الأكبر ، الشيخ خليفة سالم أبو قحف^(١).

مخطوطا بخط يده - بقلم بسيط "بوص" ومداد أسود^(٢) .

(١) الشيخ خليفة سالم أبو قحف ، هكذا في نهاية المخطوط (وخاتمة) ... نشأ في قرية - برما - إحدى قرى مديرية الغربية - والمسافة التي تبعد بينها وبين مدينة طنطا عاصمة المديرية مقدار عشر كيلو مترات وقد عثر النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري وحتى الربع الأول من القرن من القرن الرابع عشر . أو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي . ولم نعثر على تاريخ الميلاد أو الوفاة ولكن استطعنا الاستدلال على الفترة التي نشأ فيها وتلقى علومه في المدارس الأزهرية حتى نضجت علومه ثم تولى التدريس من خلال ما وجدناه على الحواشي والمتن عن سنوات الدراسة والتدريس .. ففي صفحة ١٨١ من مجموعة المتنون - كتب ... (سنة ١٢٩١ هـ) . انظر شكل رقم ١٠ صورة لنفس الصفحة من مجموعة المتنون - بمكتبة الباحث - عام ١٩٩٢ م .

(٢) مخطوط مكتوب بخط واضح ويقرأ ومنكامل - انظر الاشكال المبينة لبعض الصور المأخوذة عنه (ملاحق البحث)

ولتوضيح ذلك أنظر شكل رقم ٧ . ٨ . ٩ . ١٠ . - ملاحق

البحث .

ومن الجدير بالذكر ، أن هناك بعض المصنفات والمختصرات الأخرى كان لها أثر كبير في مجال الدراسات المنطقية في المدارس الإسلامية المتأخرة إلى جانب "إيساغوجي" وإن كان هذا الفن المنطقي الأخير هو أهم الفنون التي كان يعتمد عليها ^(١)

ويبدو أنه كان لمبحث آخر أهمية في مجال الدراسات المنطقية ويتصل من ناحية أخرى بالبحوث والدراسات الكلامية المتأخرة إلى جانب إيساغوجي . والشروح والمختصرات الأخرى - وهو مبحث "المقولات" ^(٢) وقد عرف الإسلاميون المقولات معرفة

(١) نذكر من هذه المختصرات : الأخرى - شرح الأخرى على سلمة - ط - القاهرة ١٣٤٢هـ - الملوى (شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف بر عمر الشافعي القاهري - الشهير بالملوى - شرح الملوى على السلم - ط - المطبعة الأزهرية ١٣١٠هـ - ومازال هذا الشرح يدرس على الدارسين في المعاهد الأزهرية حتى الآن . كذلك الباجوري - حاشية الباجوري على متن السلم - ط - القاهرة عام ١٣٠٦هـ - - العطار - حاشية العطار على الخبيصى - ط - القاهرة عام ١٣١١هـ .

(٢) يتصل هذا المبحث بمبحث الكليات ، إذ إن الموجودات في ترتيب تصاعدي يشمل الأنواع والأجنسا ، فهناك أنواع وأجناسا عليا ووسطى وسفلى ، وقد حصر أرسطو فكره

تامة ، وهاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر ، وقد أدى ذلك إلى أن نشأ في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثها أرسطو ، ولا الشراح من بعده ، وهو هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية . وقد ظهرت عدة مواقف في ذلك ... منها أن ابن رشد ٥٩٠هـ / اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس ^(١) . أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق ، بل من مباحث ما بعد الطبيعة ولكنه عالجها مع ذلك في قسم المنطق في الشفاء والنجاة ، وظهر اتجاه آخر تمثل عند المتأخرين الذين حاولوا أن يخلصوا المنطق من مباحث الميتافيزيقيا ، ويعودوا به إلى علم قائم بذاته فحذفوا المقولات من المنطق . في مثل : السلم وشروحه ^(٢) . ونجد ذلك عندما نتناول موضوعات المنطق التي تدرس للطلاب في المعاهد الأزهرية . كذلك يتضح لنا من خلال ما نعرض عليه من شروح وتعليقات وضعت على متون المقولات ، وتناولها المتأخرون من العلماء والدارسين أن زعمهم بالحفظ والدراسة في وضع الشيخ

تابع من المقطع السابق [الأجناس العليا في عشرة ، وهذه الأجناس العشرة هي مباحث المقولات - نظرنا الدكتور - النشار - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - ص ٥٠ .

(١) ابن رشد - تلخيص كتاب المقولات - ط - بيروت - عام ١٩٣٢م .

(٢) أنظر - الدكتور النشار - مناهج البحث - ص ٥٠ ، ص ٥١ .

أحمد السجاعي المتوفى عام ١٧٨٣م / القرن الثاني عشر الهجرى
/ ١١٨٢هـ . متنا فى المقولات^(١) - ينظر مدخل ملاحق البحث
رقم (١٢، ١٣) وكذلك رقم (١٤).

كذلك وضع الشيخ حسن العطار المتوفى عام ١٢٥٠هـ /
١٨٥١م / حاشية على متن المقولات للسجاعي^(٢).

وعندما نتفحص هذه المتون والشروح التى وضعت عليها نجد
أن هؤلاء المتأخرين يناقشون مسائل المقولات العشرة ويشيرون
لآراء الحكماء اليونانيين فى الأجناس العليا ، والعقول والنفوس
الفلكية ، وموقف علماء الكلام منها ورفضهم لها، كذلك شروح
وتعليقات على المصطلحات الفلسفية اليونانية^(٣) بالإضافة إلى تناول

(١) الشيخ أحمد السجاعي - متن المقولات - المسمى بالجواهر المنتظمات فى عقود
المقولات ، ط - المطبعة العامرية الشرقية بمصر عام ١٣٠٣هـ / (وقد ذكر فى نهاية
هذا المتن - أنه كلز الفراغ من تأليفه يوم الخميس ٦ من ربيع الأول عام ١١٨٢هـ -) -
نظرنا - كذلك - متن المقولات - ص ١٩٢ .

(٢) حسن العطار - الحاشية على الجواهر المنتظمات - نظرنا - المقدمة - ص ١ وينظر
ملاحق البحث رقم (١٢، ١٣) .

(٣) نظرنا - المصدر السابق - ص ١٠ ، ص ١٧ ، ص ١٨ (العقول عند الحكماء =
الملائكة فى الشريعة = النفوس الفلكية ... الخ .

بعض الحدود المسطقية (الجزئي والكلّي) . ولكن الصعّة العالية هي الجانب الميتافيزيقي في شروحهم لهذه المقولات العشرة^(١) وأنّي اعتقد أن هذه المقولات بحاجة إلى بحث دقيق ومتأنّي بما في ذلك من طرق التحليل والنقد والمقارنة . وقد أشار لذلك أيضا الباحثون المحدثون . والمتخصصون في مناهج البحث^(٢) وأنّي لأرجو أن أتناول ذلك في بحوث تالية .

(١) المقولات : جمع مقولة والمراد بها في اصطلاح الحكماء الاجناس العالية للموجودات وتحصر في عشرة . وهي : عرض وأنواعه تسعة . وجوهر : ويذكر - العطار في حاشيته عدد هذه المقولات . اذا نظمها بعضهم شعرا بقوله :

عدد المقولات في عشرة سأنظمها *** في بيت شعر علا في رتبة فعلا

الجوهر لكم والمضاف منى *** اين وضع له ان ينفع فعلا

ويضيف الى ذلك ان المقصود بتموجودات هنا الممكنة ، فلا يدرج شيء من الواجب الوجود (الله تعالى) تحت واحدة منها . كذلك نشير الى اختلاف الحكماء في عدد المقولات أو ترتيبها ، بأن بعضهم جعل مقولتين الجوهر والعرض ، وبعضهم جعلها اربعة . الجوهر والكم والكيف والنسبة - ويندرج تحتها بقية الاعراض النسبية التي اولها . الاضافة ، وآخرها الانفعال . نظرنا - حسن العطار الحاشية على الجواهر المنتظمة في عقود المقولات - للسجاعي - ص ٧ ، ص ٨ .

كذلك - نظرنا : متن المقولات (ضمن كتاب مجموعة المتن للسجاعي - ص ١٩٢ .

(٢) ذهب احد العلماء الباحثين في العصر الحديث الى أن هناك اتجاه حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقيا ويعود به الى علم قائم بذاته (أي اتجاه صوري بحث) .

وإذا كان كل ما هو موجود في كتب المنطق العربية تقريبا هو منطق أرسطو فان تقسيم المنطق إلى (صورى - ومادى) هو وضع الشراح والدارسين المتأخرين ، وعند الغربيين في العصور الحديثة ، وأرسطو وضع منطق الصورة وأكمّله ولم يزد عليه المتأخرون إلا قليلا ، فما عرفه الإسلاميون والعرب المتقدمين والدارسين المتأخرين والشراح منهم ، وكذلك الغربيون - من المنطق ينسب لأرسطو تقريبا .. فالمقولات العشر^(١) والكليات الخمس والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس لأرسطو^(٢) .

[تابع المقطع السابق] لذلك قد حذف مبحث المقولات من المنطق - وهذا الاتجاه يتمثل لدى جميع المتأخرين مثلما هو واضح فى : (السلم وشروحه) وسلم بحر العلوم ... الخ . ويحتاج هذا المبحث عند الإسلاميين الى بحث أوسع - نظرنا - دكتور النشار - مناهج البحث - ص ٥١ .

(١) المقولات = قاطغوريكس : ويعنى عند أرسطو الاضافة أو الاسناد وعلى ذلك فالمقولات أمور مضافه مستندة - أو مقولة أى محمولات - وبتعريف أدق : المقولة معنى كلى يمكن ان يدخل محمولا فى قضية ، ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر الى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه هؤلاء ولا يحمل على شيء . اذ ان (الجوهر) أول : هو الجزئى الموجود فى الواقع ولا يضاف الى موضع وليس حاصله فى موضوع مثل (سقراط) . وقد يضاف بالعرض مثل (هذا العالم سقراط) . لكنه دائما موضوع بالذات . والثانى : هو النوع والجنس - أى ما يعبر

ومن الحدير بالذكر أن الرواقين بحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو ، ولكنهم ردوها إلى أربعة : هي : الكيف ، والجوهر ، الإضافة ، والوضع ، ومن المتعذر معرفة تفاصيل هذا الرد ^(١) . كذلك أفلاطين ^(٢) بحث المقولات في الفصل السابع من

عن ماهية الجوهر الأول . ويندرج تحته الجوهر الأول - مثل (إنسان وحيوان) وهويضاف الى موضوع كقولنا (سقراط انسان) - والجوهر الأول متقدم في الجوهرية على الثاني - أي ان الجزئى مقدم على الكلى - لأنه الموجود الحقيقى ويقبل العوارض ، بينما الكلى لا يوجد الا فى الذهن ، فالنوع جوهر أكثر من الجنس . لأنه أقرب للموجود الحقيقى فيشخص فى الجزئى . أما الجنس فإنه يتشخص عن طريق النوع - وهذا مما يخالف ترتيب افلاطون النازل من المثل بأعبارهِ الموجودات الحقّة الى الجزئيات - الاشباح وهذه المقولات : الجوهر مثل رجل والكم مثل ثلاثة أمتار والكيف مثل أبيض والأضافة مثل : نصف والمكان مثل السوق والزمان مثل أمس والوضع مثل جالس والملك مثل شاكى السلاح والفعل مثل القطع والانفصال مثل مقطوع .

نظرنا : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢٠ ، - ط - دار القلم - بيروت .
تابع الحاشية السابقة ^(٢) نظرنا - دكتور زكى نجيب محمود ، أحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٢٢٨ - ط - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة ١٩٤٩ م .

^(١) لقد أشار الشيخ حسن العطار فى حاشيته على المقولات الى ذلك - مع اختلاف قليل - ص .

^(٢) أفلوطين : أطلق عليه الشهير ستانى لقب (الشيخ اليونانى) - الملك والنحل - ص ٢ - ص ٢٠٣ ولد عام ٢٠٥ م . فى اميوط - وتوفى عام ٢٧٠ م .

التاسوعات ، وقسمها الى خمس مقولات للعالم المعقول هي :
الجوهر ، السكون ، الحركة ، الموافقة ، المخالف ، والخمس الثانية
فى العالم المحسوس وهى : الجوهر والإضافة ، والكيف ، والحركة ،
والكم ^(١) .

وقد انتقل هذا التراث بأكمله إلى العالم الإسلامى ، وعرفه
الدارسون والشرح المسلمون ^(٢) والفلاسفة الإسلاميون كأبن
سينا ^(٣) .

وقد ظهرت بحوث جديدة من جانب الباحثين الغربيين
تتناول بالتحليل والنقد مسألة المنطق الارسططاليسى وأقسامه
الثلاثة التى هى صورة المنطق ^(٤) الى العالم العربى الاسلامى

^(١) للمزيد - راجع الدكتور النشار - مناهج البحث - ص ٥١ ، ص ٥٢ .

^(٢) راجع المصدر السابق أيضا - ص ٥١ .

^(٣) الشهرستانى - الملل والنحل - ح ٣ - ص ١٤ - ص ١٥ حيث ذكر بحث ابن سينا -
للمقولات العشرة - الأجناس العشرة .

^(٤) وهذه الأقسام المنسوب ترجمتها الى عبد الله ابن المقفع هى : كتاب قاطعورياس
(المقولات) وكتاب بارى ارميناس (العبارة) . وكتاب أنولوطفيا (التحليلات - أو القياس) .

بواسطة عبد الله ابن المقفع ^(١) وتؤكد أن المنطق هو أول العلوم التي نقلت وترجمت الى اللغة العربية ^(٢) .

وان كان الباحث يؤكد أن الكتب الارسططاليسية لم تترجم مطلقا من الفارسية الى العربية ، اذ ان المراحل الأولى للتراجع الارسططاليسية في الاسلام لا تفهم مستقلة عن الغربيين وهم المترجمون السريان وأهل الإسكندرية - وقد نسب خطأ تراجع ابن المقفع . من جانب المتأخرين من المؤرخين الإسلاميين ^(٣) .

وإذا كان المنطقة العرب والمسلمون ، والشرح المتأخرون عرفوا المنطق بأقسامه واهتموا بدراستها وشرحها وتدريسها في أروقة المدارس الإسلامية أو في الأزهر الشريف أيضا فأنهم اهتموا

[تابع المقطع السابق] وكذلك ينسب اليه ترجمة المدخل المعروف بالاساغوجي لفرفوريمس الصوري - نظرنا بول كروس : التراجم الارسططاليسية المنسوبة الى ابن المقفع . (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) . ص ١٠٢ .
^(١) عبد الله ابن المقفع : الكاتب الشهير الذي نقل كتاب "كليلة ودمنة" الى اللغة العربية عن الفارسية في عصر الخليفة العباسي المنصور (أبو جعفر) وكان كاتباً لعيسى بن عيسى . وقتل عام / ١٣٨ - أو عام ١٤٢هـ / .

^(٢) للمزيد - راجع - المصدر السابق - ص ١١٨ - وأماكن متفرقة .

^(٣) المصدر السابق - ص ١٠١ - ص ١١٨ .

"بالمدخل" أو ما يسمى "بالإيساغوجي" اهتماما كبيرا . وهذا واضح من تلك الشروح الكثيرة التي وضعت عليه والتي أشرنا إليه سلفا .

فالقائمون على التدريس للمنطق في المدارس والمعاهد الأزهرية - اهتموا أكثر بالجانب الصوري وهو الذي يشمل : المدخل (إيساغوجي) والمقولات (الأجناس العالية للموجودات) . والعبارة (باري أرمنياس) الذي يبين كيفية تركيب المعاني إيجابا أو سلبا بحيث تصبح قضية وخبرا محتملا للصدق والكذب . والقياس (التحليلات الأولى) . والذي يعرض لتأليف القضايا بحيث يتكون منها قياس يفيد علما بمجهول . والتحليلات الثانية . الذي تمتحن فيه شرائط القياس بحيث يصير برهانا ويكتسب به يقين لا شك فيه . وقد أشتمل المدخل على هذه الأجزاء حيث - أنه مقدمة عامة في المنطق . وتناوله الدارسون والشرح المتأخرون بالاهتمام كما ذكرنا ، لأن هذا الجانب لا يتصل بالفلسفة أو مباحثها الميتافيزيقية ، وقد أهمل المتأخرون الأقسام المتصلة بالبحوث المتصلة بالفلسفة ، وأجازوا الاشتغال بهذا القسم إذ يذكر أحد الشراح في ذلك "أعلم أن المنطق على قسمين قسم خلا عن الفلسفة كالمذكور في هذه

الرسالة^(١) وقسم لم يخل . والثاني هو محل الخلاف . وأما الأول فلا خلاف في جواز الاشتغال به ، بل هو فرض كفاية ، لأن تحرير العقائد الإسلامية ، ودفع الشبهة والشكوك عنها واجب على سبيل فرض الكفاية وذلك يتوقف على القوة في هذا الفن^(٢) .

وهذا يدل على ما لهذا الفن (المنطق) من أهمية في الأوساط الإسلامية والدراسات العقائدية الإسلامية في الأزهر الشريف ومدارسه ، وهذا يؤيد ما ذكرناه فيما سبق . من أن الدراسات العلمية عند المتأخرين كانت تهدف إلى نفع الدين والدفاع عن سلامة الاعتقاد . بل ويتضح لنا ذلك أيضا إذا ما تتبعنا الأمثلة المضروبة في تعليقات وشروح هؤلاء أثناء تناولهم للقضايا

(١) يقصد بذلك - حاشية الأنصارى على إيساغوجي في فن المنطق .

(٢) الشيخ يوسف الحفناوى - حاشية على شرح ركزيا الانصارى على إيساغوجي - ص ١٠ - وقد أشار المصنف كذلك إلى قول الإمام الغزالي (إن من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه) .

المنطقية . حيث أنهم يستشهدون لذلك كله بأمثلة وقضايا إسلامية أو عقائدية أصولية وفقهية شرعية ^(١) .

وعلى ذلك ، فإنه كان - لمبحث "إيساغوجي" أهمية كبيرة وأهتمام واسع في العالم الاسلامي في العصور المتأخرة - ولكن هل تنبه هؤلاء الى صلة هذا الجزء بالمنطق الذي وضعه ارسطو واجزائه الأخرى؟ أم انهم تناولوه بالشرح والدراسة باعتباره مقدمة ومدخلا عاما للمنطق يسهل دراسته وحفظه وبلوغ المراد به فقط ؟

وهذا ما نريد إيضاحه ، من خلال ما عثرنا عليه من أمور جديدة لم تكن في حساب هؤلاء الشراح ، ولم ينتبهوا إليها !

لقد اتضح لنا من خلال البحوث الدقيقة أن الباحثين أكدوا على أن الأجزاء الثمانية ^(٢) هي التي وضعها ارسطو ، أما الجزء

(١) للمزيد - يمكن مراجعة الأبواب والفصول التي تشتمل عليها الموضوعات المنطقية في

الحواشي ، وداخل المتن والمختصرات .

(٢) وهي : المقولات العشر - العبارة - التحليلات الأولى والتحليلات الثانية - والجدل -

والسفسطة ، والخطابة والشعر .

المسمى بايساغوجي أو المدخل فهو من وضع أحد أساتذة الفلسفة
المشائية وهو : فرفوربوس الصوري^(١).

"فهذه الأجزاء كلها لأرسطو ما عدا ايساغوجي فإنه
لفرفوربوس وقد وضعه ليكون مدخلا لقاطيغورياس (المقولات) أو
المنطق جميعه^(٢) ولم يلبث أن اخذ عنه ، واضيف إلى كتب ارسطو
وجعل جزء منها^(٣) ومن الجدير بالذكر إن بعض مؤرخي العرب
يميلون إلى اعتبار ايساغوجي مدخلا للمنطق جميعه لا للمقولات
وحدها^(٤).

ولما كان لايساغوجي هذه الأهمية بالنسبة للأرجانون
الأرسطي فإن ابن سينا لم يغفل ذلك - إذ أنه عرض لأقسام المنطق
في كتاب "الشفاء" وضم إليها المدخل ، فأصبحت تسعة أقسام ،

(١) فرفوربوس الصوري - ولد عام ٢٢٣ - وتوفي عام ٣٠٥ م .

(٢) وقد اثبت ذلك يول كروس في بحثه - التراجم الارسططاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع

(ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) - ص ١٠٢ - ١٠٧ .

(٣) دكتور ابراهيم - مقدمة مدخل الشفاء لأبن سينا - ص ٤ : ، ص ٤٥ .

(٤) المصدر السابق (بالهامش) ، كذلك - ابن النديم - الفهرست - ص ٣٥٤ .

كذلك فإن الفارابي عندما اعتبر أجزاء المنطق ثمانية ^(١) فإنه في مقام آخر جعل ايساغوجي مدخلا للمنطق ، وعنى بشرحه والتعليق عليه ، أما ابن رشد فقد كان حريصا على تعاليم أستاذه ارسطو ، المعلم الأول ، ولم ير غضاظة في أن يضم "ايساغوجي" إلى كتبه المنطقية ^(٢) .

لقد عرف العرب فرفوريبوس معرفة تامة ، مؤرخا ، وشارحا لأراء ارسطو طاليس ، واعتمدوا شرحه ، إذا كان اهدى القوم إلى إشارته وجميع ما ذهب إليه ^(٣) لذلك فقد اهتموا بمؤلفه المشهور "بايساغوجي" الذي نال في القرون الوسطى خطأ كبيرا ، إذ ترجم إلى اللاتينية منذ القرن الخامس الميلادي ، ثم ترجم إلى السريانية وعن هذه نقل إلى اللغة العربية بعد ذلك بقرنين من الزمان ^(٤) بل وكما اشرنا ، أنه يعتبر اول ما ترجم من اجزاء المنطق في العالم

(١) المصدر السابق - ص ٤٥ - كذلك - الفارابي - احصاء العلوم - ص ٦٣ ، ص ٧٠ .

(٢) نظرنا ايضا : نفس المصدر السابق - ص ٤٥ .

(٣) الشهرستاني - الملل والنحل - ج ٢ - ص ٢١٤ .

(٤) راجع - دكتور ابراهيم منكور - مدخل الشفاء لابن سينا - ص ٤٨ ، ص ٤٩ .

العربي الإسلامي ، نظرا لأهميته ، وربما وضع العرب عليه شروح ومختصرات أخرى ^(١) .

ومما لا شك فيه أن كتاب ايساغوجي - الذي وضعه فرفوريوس كمدخل وشرح لما ينطوي عليه المنطق الارسطي ، انما يتناول الفاظا قد كثر ترددها في منطق ارسطو . وهي : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام - وهو ما يطلق عليه اسم : الكليات الخمس . في المنطق

ولذلك فانه استمد مادته من عناصر المنطق ، وينسب اليه الفضل في ترتيبها والموازنة بينها ، وقد صادف ذلك في نفوس المدرسين والمتأخرين من منطقة العرب القبول . فاخذوه عنه ^(٢) .

(١) راجع كذلك المصدر السابق (الهامش) - ص ٤٩ - وكذلك - بول كروس - السقراخ الارسططاليسية المنسوبة الى ابن المقفع - ص ١٠٧ - كذلك - الدكتور ماكس ماير هوف . من الاسكندرية الى بغداد (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) - ص ٩٠ .
(٢) الدكتور ابراهيم منكور - المدخل للشفاء - ص ٤٩ .

ولذلك نجد ان اللفظ "ايساغوجى" يردده الشراح والمعلقون المتأخرون فى مؤلفاتهم فى المنطق ، بل يستعملونه كمدخل للدراسات المنطقية كما استعمله الشراح اليونان من قبل .

اذن فقد استعمل العرب كلمة "ايساغوجى" بدلا من كلمة "المدخل" العربية ، فى القرون المتأخرة ، وقد صنف هؤلاء له المتون ^(١) ووضعت عليه الشروح والمختصرات ، وكذلك التعليقات ، اذ نجد أن متن "الابهرى" لايساغوجى توضع عليه عدة شروح وتعليقات ^(٢) وتنقل هذه الشروح عند الدارسين لها . وتنسخ كمخطوطات ^(٣) وقد حاول "اخوان الصفاء" ^(٤) أن يضيفوا الى "ايساغوجى" لفظا جديدا وهو "الشخص" وبذلك يصلوا بعدد

(١) أثر الدين الابهرى - متن ايساغوجى منطق - ضمن كتاب مجموعة المتون - ص ١٧٩ .

(٢) ومن أمثلة ذلك : شرح شيخ الاسلام - زكريا الانصارى لمتن ايساغوجى للأبهرى عام ٨٨٥هـ والحاثية على شرح ايساغوجى لشيخ الاسلام - وضعها الشيخ يوسف الحفناوى عام ١١٧١هـ / ١٧٧٢م / .

(٣) مخطوط - بقلم الشيخ خليفة سالم - (بمكتبة الباحث) وفى البحث الصور الدالة على ذلك .

(٤) اخوان الصفاء - الرسائل - حدا - ط - القاهرة - ١٩٢٧ .

الكلمات الخمس الى ستة الفاظ ، بدلا من خمسة ، وظنوا أنه في حاجة الى الشرح بدرجة لا تقل عن الفاظ ايساغوجي .

ولكني اعتقد أن ذلك لم يصف جديدا الى ما هو مقصود من ألفاظ الكليات أو الاجناس العالية .

ومن خلال ذلك يتضح . مدى ما كان "لايساغوجي" كمدخل لدراسة فن المنطق من أثر في العالم الاسلامي عند المتقدمين^(١) وعند المتأخرين أيضا . منذ القرن السابع والثامن وحتى القرن الرابع عشر الهجري .

ونريد أن نتناول بالتحليل والنقد ما ورد في المتنون ، وما وضع عليها من شروح وتعليقات عند الدارسين للمنطق في اروقة المدارس الاسلامية المتأخرة - أي في الفترة الزمنية التي

(١) كما هو واضح في المدخل عند ابن سينا - كتاب الشفاء - ص ٩ ، ص ١٠ ويذكر الباحثون قول الكندي "أن ايساغوجي هو الكتاب الذي ينبغي أن يبدأ به طلاب الفلسفة جميعا ، لما فيه من وضوح وجيء" .

نظرنا : مقدمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ص ٥١ .

حددها هذا البحث - ثم نقارن ذلك بما ورد عند ابن سينا في كتابه "الشفاء" - أو المدخل . من ناحية المنهج وأيضاً الموضوع .

فاذا نظرنا الى ما بين ايدينا من المتون ^(١) وما وضع عليها من شروح ومختصرات ^(٢) نجد أنها تسير على نمط واحد أو طريقة متشابهة ، من حيث التركيز والاختصار في المتون ، ثم الاسهاب في شرح الالفاظ ودلالاتها ، وتخريجها ، يضاف الى ذلك أن ما ورد في المتون والشروح التي وضعت عليها جمعت اجزاء المنطق . مضافا اليها "المدخل - ايساغوجي" بايجاز شديد مع اهتمامهم بالاجزاء الاربعة والمدخل ^(٣) وإهمال الأجزاء الأربعة الأخيرة ^(٤) مع الإشارة

(١) وهذه المتون هي : متن الابهري - ايساغوجي ، كذلك متن السلم - الشيخ عبد الرحمن الاخضرى - ومتن المقولات - للشيخ أحمد السجاعي - (ضمن مجموعة المتون .. ص ١٧١ ، ص ١٧٩ ، ص ١٩٢).

(٢) حاشية - يوسف الحفناوى على شرح ايساغوجي ، كذلك شرح زكريا الانصارى لايساغوجي - متن الابهري - كذلك حاشية العطار على المقولات - متن السجاعي .
(٣) وهي المدخل / ايساغوجي - الكليات الخمس / والحدود والقضايا / والتناقض والقياس / والبرهان / - متن الابهري - ص ١٧٩ .

(٤) وهي : الجدل والخطابة والسفسطة (الغاليط) والشعر ، نظرنا - متن الابهري - ص ١٨٥ ، ص ١٨٦ .

إليها ، وعدم الثقة فيها ، والتأكيد على أهمية "البرهان" بالنسبة
لأجزاء المنطق جميعه ^(١) .

وإذا كان لايساغوجى من أهمية فى العالم العربى والاسلامى
من الناحية المنهجية ، بأعتباره مدخلا للدراسات المفصلة فان
علماء العرب رأوا فيما بعد ضرورة التمهيد لعلومها ببحوث مختصرة
كتقديم لها وتيسيرا لآمرها ، وكذلك فقد قدر له أن يتدارس فى
المدارس الاسلامية فى العصور المتأخرة حتى اليوم ^(٢) وبصفة خاصة
نجد أن الشروح التى وضعت عليه أصبحت من الرسائل الدراسية
التي تدرس للدارسين فى الأزهر والمعاهد الأزهرية حتى اليوم
أيضا .

ولا شك أن المتون التى وضعت بعد الابهري ٦٦٣هـ / لدى
الاخضرى ٩٤١هـ أو غيره ^(٣) إنما تسير على طريقة الابهري مع شىء
من التفصيل والايضاح والتبويب - دون اضافة او ابداع ^(٤) .

(١) قال الابهري "والعمدة هو البرهان لا غير" - المتن - ص ١٨٦ .

(٢) دكتور ابراهيم مذكور - مقدمة الشفاء - ص ٥٠ .

(٣) راجع الاخضرى - المتن - ص ١٧١ .

وكما ذكرنا أن المتأخرين استبعدوا "المقولات" فلم نجد ما يشير الى مكانه هذا البحث في متن الابهري ، وكذلك في متن الاخضرى "السلم" ربما كان السبب في ذلك ... الصلة التي تصل مبحث المقولات بالميتافيزيقيا ، أو الفلسفة الأولى عند ارسطو ، وهو ما استبعد الاشتغال به هؤلاء^(١) أو تدريسه ضمن مباحث واجزاء المنطق عندهم ، والجانب الموضوعي لايساغوجي هو المدخل "ايساغوجي"^(٢) - القضايا^(٣) - التناقض^(٤) - والعكس^(٥) والقياس^(٦) والبرهان^(٧) .

[تابع من المقطع السابق] ^(١) مثال على ذلك : كتاب الملوى على شرح السلم (الاخضرى) وهو من الكتب المقررة على طلاب المعاهد الأزهرية . الآن (الجهاز المركزى للكتب الجامعية والمدرسية - القاهرة - ١٩٧٨ م - ط - دار المعارف - ١٩٧٨ م .

^(٢) وجدنا أن مبحث المقولات - وضعت عليه المتن ، وتناولته العلماء والدارسون بالشرح والتعليق - وأصبح يدرس كجزء مستقل عن مباحث المنطق . نظرنا حاشية حسن العطار على متن المقولات للسجاعي .

^(٣) يبحث في الالفاظ وأدلتها - الجزئى والكلى - وتشمل الكليات الخمس : الجنس : والنوع والفصل والخاص والعرض .

^(٤) وهى القضايا الحملية (الموضوع والمحمول) : كقولنا : زيد كاتب ، وأما شرطية متصلة ، كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود - وأما شرطية منفصلة كقولنا : العدد أما يكون زوجا أو فردا ، والقضايا : أما أن تكون موجبة وأما سالبة .

ومن الجدير بالذكر أن المتأخرين لم يهتموا بالاجزاء الباقية
من المنطق مثل : الجدل والمغالطة والخطابة والشعر ، سوى

[تابع الحاشية السابقة]^(٤) التناقض : هو البحث في اختلاف القضيتين بالاجاب والسلب
بحيث يقتضى لذاته أن تكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة كقولنا : زيد كاتب ، وزيد
ليس بكاتب الخ .

^(٥) العكس : هو أن يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا ، مع بقاء السلب
والاجاب بحالة ، والتصديق والتكذيب بحالة ، (فالموجبة الكلية لا تعكس الى كلية - بل
تعكس جزئية ، والموجبة الجزئية تعكس الى جزئية - والسالبة الكلية تعكس سالبة كلية ،
والسالبة الجزئية لا عكس لها لزوما .

^(٦) القياس : قول معقول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (مقدمات
يلزم عنها نتائج) وهو اما اقتراني ، واما استثنائي (قولنا مثلا ان كان كذا ... فهو كذا
ولكن كذا) القياس مكون من مقدمتين - كبرى ، وصغرى ، يربط بينهما حدا او وسط ..

^(٧) البرهان : هو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لأننتاج اليقينية ، واليقينات ، أقسام
احدها : لوليات (كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أكبر من الجزء ..) ومشاهدات :
كقولنا (الشمس مشرقة ، والنار محرقة .. الخ)

ومجريات : كقولنا (السقمونيا مسهلة وحديث كقولنا (نور القمر مستفاد من نور الشمس)
ومتواترات كقولنا (محمد صلى الله عليه وسلم نبي وأظهر المعجزات) .

- نظرنا في ذلك - الابهرى - متن ايساغوجى - ص ١٧٩ وما بعدها ... كذلك -
الاخضرى - متن السلم - ص ١٧١ .

الإشارة إليها ووصفها أنها أقيسة غير يقينية ، ولم يعتمدوا عليها كثيراً
مثل باقى الأجزاء ^(١) .

وهذا يدل على أن المتأخرين أخذوا بالاقسام والضروب
المنتجة فى المنطق ، وهى تتعلق بالجانب الصورى . العلقى ،
الفكرى لتصحيح مسار الفكر والمعرفة والوصول الى اليقين العلقى .

ومما يلفت النظر أن هؤلاء المتأخرين لم يشيروا الى
فرفوريوس الصورى باعتباره واضعاً لهذا المدخل المسمى
"بايساغوجى" تعنى المدخل لمنطق أرسطو ، وتلخيص للأجناس
العالية وهى الكليات الخمس ومنسوب وضعه وترتيب عناصره
لفرفوريوس الصورى - أحد الشراح المتأخرين . وهذا ما اجمع عليه
المؤرخون والباحثون فى هذا المجال ^(٢) للكليات الخمس ^(٣)

(١) الأبهري - متن ايساغوجى - كذلك الاخضرى - السلم - وشروحه -

كذلك حاشية الحفى على شرح ايساغوى لشيخ الاسلام - ص ٦٠ ، ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) نظرنا : بول كروس - التراجم الارسططاليسية .. ص ١٠٢ .

كذلك - دكتور عبدالرحمن بدوى - مجموعة التعليقات التى وصفها على ما ورد فى بحث

بول كروس - التراجم الارسططاليسية بالهامش - ص ١٠٦ -

اذن فليس هنا اشارة لمؤلف المدخل ولا للفيلسوف الذى قام بشرحه .

وأعتقد ان الشراح المتأخرين من العرب والدارسين فى اروقة المدارس الاسلامية لم يكن لديهم اهتمام بكتب الفلسفة اليونانية بل وهجروها . وكذلك الشروح أو المؤلفات العربية التى تتناولها . وأخذوا فقط بأصول الفكر والمعرفة وقوانينها دون الاهتمام بتأصيلها .

تحليل ونقد :

اذ يتضح لنا ان المنطق فى العالم الاسلامى عرفه الفلاسفة والاصوليين معرفة تامة ، وعارضة بعض الاصوليين والفقهاء عن جهل

[تابع الحاشية السابقة] كذلك - ابن سينا - كتاب الشفاء - اذ نجد انه يشير الى صاحب ايساغوجى وهو فرفوريوس الصورى - ص ٨٠ ، ص ٩١ ، ص ١٠٠ ، ص ١٠٦ ، ص ٨٦ . ثم أشار ابن سينا الى صاحب المنطق - ارسطو طاليس ص ١١ - ثم - المعلم الأول - ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق - ص ١١ - ويبدو أن المتأخرين لم يهتموا بالتحليل اللغوى للمصطلحات . فالكلمة فى مدلولها اللغوى تشير الى - المدخل - كالأتى :-

\ E sageocha \
- eisago
\ introduction \
- to lead in

بأهميته وفائدته بالنسبة لنصحيح الفكر والعلم وعذا المعرفة . ولكن
على الرغم من ذلك . فإن نظم الدراسات الدينية الإسلامية في
القرون المتأخرة تدل على أن نزعات التعصب التي أطلقها ابن
الصلاح الشهرزوري / ٦٤٣ هـ / وغيره ضد تعليم المنطق قد ذهب
مع الرياح ، فقد رأينا كيف أن المتأخرين اهتموا بعلم المنطق ،
فوضعوا المتنون وصنفوا الرسائل المنشورة . بالإضافة إلى الشروح
والتلخيصات والحواشي . وقد احتلت متون المنطق مكانة كبيرة
في الدراسات الدينية والاصولية الأزهرية ، حتى الآن ومن ناحية
أخرى فإن رجال الدين من أهل السنة في العصر الحديث اتسعت
آفاقهم بحيث لا يقاومون علما من العلوم وفنا من الفنون ، إذا ما
كان في ذلك فائدة ، ولا يشعرون في أنفسهم بشيء من المعارضة
للعلوم الفلسفية وبصفة خاصة المنطق وإن كان المنهج السائد فيه
حتى الآن يتركز حول المسائل الصورية ، أكثر من الجوانب
المادية . ومما لا شك فيه أنه قد ظهرت دراسات علمية دقيقة في
مجال دراسة المنطق ومناهج البحث في العلوم تظهر أصالة التفكير
العلمي العربي الإسلامي ولكن الجوانب التطبيقية لهذه البحوث
مازال رهن التحقيق

وان كان لنا من نظرة نقدية أخرى فيما ظهر لنا من طرق ومناهج التدريس فى المنطق عند هؤلاء المتأخرين . فان هذه التى تناولوا بها علم المنطق . من حيث نظم المتنون ، أو وضع الشروح والتعليقات ، لم تؤدى الا الى كثير من الحواشى التى تزيد تفصيلا وتعليقا دون اضافة او ابداع قد يؤدى الى مزيد من التطور للفكر والمنطق ، ولم يتضح عند المتأخرين أية زيادة فى أى ناحية من نواحي الفكر الى ما بلغه المتقدمون ويبدوا ان العقول والاستعداد العلمى عند المتأخرين لم تبلغ من القوة فى الفهم والتعمق مثلما كانت عليه العقلية العربية الاسلامية فى القرون الخمسة الاولى ، لذلك نجد ان حركة الانتاج العلمى والفكرى الفلسفى والنظريات الفقهية والكلامية قد ركدت ، ولم تضاف امورا الى تراث السابقين عليهم ، وربما لم يكن للمتأخرين من فضل فى مجال العلوم الدينية والشرعية والمنطقية والفقهية . وغير ذلك من فضل سوى حسن الاختيار والاقتباس من كتب المتقدمين عليهم ، وأنهى أمر النظريات الفقهية والكلامية والفلسفية ، ولم يشعر أحد بعد ابن سينا / ٤٢٨هـ أن عليه أن يأتى بجديد ، أو بآراء مبتكرة وسادت بعض النزعات الصوفية وأصبح عامة الناس ينقادون لشيوخ الطرق

والمذاهب الصوفية ، وسادت كذلك نزعات التقليد والجمود
الفكرى ، واصبحت القرون المتأخرة تشهد على تراث الاقدمين ، اذ
كان العلماء يقضون معظم أوقاتهم فى تدريس المبتون وشروحها
فقط .

واذا كان المتأخرون أخذوا من المنطق والعلوم العقلية بقدر
ما يفيد عقائدهم الدينية ، وثبتت أصولهم الكلامية على حجج
وبراهين منطقية ، كما يتضح لنا من خلال مزجهم العناصر الدينية
بالمسائل العقلية ، فان هذه الطريقة سادت فى العالم الاسلامى عند
الاصوليين من الاشاعرة ، ابتداء من الإمام أبى الحسن الاشعري /
٣٣٤هـ / ٩٣٥م - وبلغ بها القمة الإمام الغزالي / ٥٠٥هـ / ١١١١م /
فالاشاعرة يلجأون الى الاقيسة فينظمونها ، والى منطق ارسطو
طاليس يستخدمونه استخدما صالحا ، وقد ظهر فى جدلهم^(١) . ولا
شك أن عقائد الاشاعرة فى علم الكلام هى التى سادت العالم
الإسلامى حتى العصور المتأخرة ، فما زال الأزهريون يتدارسونها

(١) للمزيد - الغزالي - القسطاس - تهافت الفلاسفة - معيار العلم ... الخ . - كذلك
الدكتور - ابراهيم مذكور - دروس فى الفلسفة - ص ٦١ .

حتى الآن بمدارسهم ، وجامعتهم بالإضافة إلى الشروح المنطقية
التي بحثناها من قبل .

الفصل الخامس

نزعة التجديد في الفكر الإسلامي

في القرن الرابع عشر الهجري

تمهيد :

لم تكن طرق التقليد والجمود الفكري تسود هذه الفترة الطويلة من حياة المسلمين منذ القرون الستة المتأخرة ، دون أن تهب رياح التجديد ، لتعود بالفكر العربي والإسلامي مرة أخرى إلى سابق عهده في القرون الخمسة الأولى من حياة المسلمين .

ولاشك أن منهج المجددين والمصلحين المحدثين ، ظل قائما على أسس وقواعد ثابتة وأصلية ، ولم ينشأ ذلك من النظر في تراث السابقين فقط ، بل كان أيضا قائما على أصول من الكتاب والسنة والاجتهاد ، دون مغالاة في التأويل ، أو الشطط في التفسير ، من أجل ملائمة العصر الحديث بل استنبطوا من الأصول الإسلامية ما يدفعهم إلى الأخذ بما هو جديد في آفاق المعرفة والعلم .

وقد كانت نظرة المجددين للتراث الفكري التقليدي عند المتأخرين في علم الكلام والمنطق وسائر العلوم العربية والإسلامية الأخرى نظرة رثاء ، وإشفاق ، وبصفة خاصة فيما يتعلق بمناهج التعليم وطرق التدريس التقليدية التي كانت قائمة على مجرد

الشرح والتعليق والاستفاضة في وضع الحواشي على المتن ، دون إضافة ما .

وكما رأينا خلال هذا البحث وفي الفصول السابقة ، أن عناصر الثقافة العربية والعلوم الإسلامية ، مما يشكل أصول الحضارة العربية الإسلامية من فنون أخرى ، كانت في حالة تدهور وهبوط في القرون المتأخرة ، إذا قيس بما كانت عليه في القرون السابقة .

ففي مجال علم الكلام ، والمنطق ، وكذلك العلوم العربية ، التي كانت تدرس في أروقة المدارس الإسلامية ، وبصفة خاصة الأزهر الشريف ، ومعاهده المختلفة . لم يستطع أحد أن يزيد شيئا ذا قيمة كبيرة في أية ناحية من نواحيها على ما وضعه المتقدمون في القرون الستة الأولى ، فقد كان المتأخرون يكتفون بترديد آراء ونظريات السابقين عليهم ، وربما يرجع السبب في ذلك فيما نرى ، وفيما يرى بعض الباحثين أيضا ... إلى أن العقول كانت من الضعف بحيث عجزت عن الإضافة أو الإبداع ، إذ ركبت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاؤا في هذه القرون المتأخرة من الفضل سوى حسن الاختيار والاقتباس من كتب

المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الكلامية بظهور التصوف وشيئا من الفلسفة ، ولم يشعر أحد بعد الشيخ الرئيسي ابن سينا / ٤٢٨ هـ / أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة ، في هذه العصور المتأخرة التي ظهرت في مدارسها الشروح والمختصرات والحواشي والتعليقات ، وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس ، أما عامة المؤمنين من الناس ، فإنهم أخذوا يناقدون لشيخ الطرق الصوفية شيئا فشيئا ^(١) .

وأنى أرى أن من أسباب الركود العلمي والجمود الفكري والثقافي في القرون المتأخرة ليس قاصرا على ضعف العقول وقصرها وسوء طرق ومناهج التعليم والتدريس فقط ، بل ربما كانت ترجع لكثير من العوامل السياسية والاجتماعية والظروف الاقتصادية أو غيرها . أثر كبير ساعد على ذلك والتي مرت بها الدول العربية في هذه العصور المتأخرة .

(١) راجع كذلك - دى بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٣٥٨ - من الجدير بالذكر أن الطرق الصوفية شاعت وتفرعت في القرون المتأخرة وكان ينتسب إليها العامة من الشعب

فإذا نظرنا نظرة سريعة في تاريخ الأمم الإسلامية والعربية في هذه القرون المتأخرة نلاحظ مدى التخلف والضعف . والاضمحلال الفكرى الذى أحدثته سوء سياسات الحكام من الملوك والسلاطين الذين تعاقبوا الواحد بعد الآخر على امتلاك حكم المسلمين فى الأقطار العربية والإسلامية ، كذلك شيوع روح الفوضى والاضطراب والتواكل ، والمؤامرات .. الخ . فانصرف هؤلاء عن الاهتمام بشئون البلاد ، وثقافتها وعلومها إلى الامتلاك وما يحقق مصالحهم ، اللهم إلا فى بعض النواحي التى تخدم أغراضهم فقط ، من فنون أو علوم نظرية ، بينما قبع العلماء والدارسون على دراسة التراث وحفظه وترديده ، واختصاره أو شرحه .. فى نفس الوقت الذى كانت فيه النهضة العلمية والثقافية والسياسية تنهض فى أوروبا على قدم وساق ، بعد أن نفى الأوروبيون أيديهم عن آثار التخلف والضعف الفكرى فى العصور الوسطى .

وهذا ما نبه محمد علي ت عام ١٨٤٩ م ^(١) بعد أن تولى حكم و ولاية مصر بإرادة زعماء الشعب عام ١٨٠٥ م ، إلى ضرورة بعث النهضة العلمية والثقافية من جديد ، من أجل تحقيق أطماعه السياسية والحربية من ناحية ، ولكي يجعل من مصر مصدرا لانطلاق النهضة في العلوم والفنون والثقافات بشتى فروعها من ناحية أخرى

وعلى الرغم مما لحق بسمعة محمد علي السياسية والحربية بسبب قضائه على المماليك نهائيا في مذبحه القلعة في مارس عام ١٨١١ م ، إلا أنه ينسب إليه الفضل في إحياء النهضة العلمية والثقافية والحربية في مصر في القرن التاسع عشر ، وهذا يدل على عبقريته النادرة ، التي لم تتوفر لأي حاكم في بلاد شرقية من قبله وفي عصره ^(٢) وفي القرن التاسع عشر ، بدأت رياح التجديد ، ويتطلع الكثيرون إلى إنمائها ، ومهدت الطريق أمام كبار العلماء

^(١) هو محمد علي باشا - مؤسس للدولة المصرية الحديثة ، وباعث نهضتها واستقلالها ، وهو تركي الأصل - ولد ببيلدة (قولة) عام ١٧٦٩ م وتوفي عام ١٨٤٩ م وتولى حكم مصر بإرادة زعماء الشعب عام ١٨٠٥ م - للمزيد في ذلك - ينظر عبد الرحمن الراجحي - عصر محمد علي - ص ١٨ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .

^(٢) للمزيد - عبد الرحمن الراجحي - عصر محمد علي ص ٤٧٦ وأماكن متفرقة أخرى .

المجديدين والمفكرين المصلحين لكي يبعثوا بالنهضة من جديد ،
والدعوة إلى نبد التقليد الأعمى ، ومقاومة دعاة الجمود الفكرى
والدينى ، والمتواكلين الخاملين . فظهر فى الحياة الثقافية
والسياسية والدينية الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ١٨٤٩ -
١٩٠٥ م وأستاذه الشيخ جمال الدين الأفغانى ١٨٣٩ م ، والفيلسوف
الإسلامى الكبير محمد إقبال ١٨٧٣ - ١٩٣٨ م وإن كان كل من
الشيخ رفاعة الطهطاوى ١٨٠١ - ١٨٧٣ وعلى مبارك ١٩٣٢ -
١٨٩٢ م . وغيرهما ثمرة علمية وفكرية من ثمار عصر النهضة الحديثة
فى عصر محمد على ١٨٤٩ م ، إلا أن مدرسة الإمام محمد عبده
وأستاذه جمال الدين الأفغانى ، قد خلقت جيلا كاملا من كبار
المفكرين والعلماء السياسيين الذين نهضوا بالفكر الإسلامى وأخذوا
بالعلوم العصرية وأكدوا الصلة بين أصول العقيدة الإسلامية وبين
النظر العقلى المعتدل فى العصر الحديث .

وهذا ما نريد توضيحه ، خلال هذا الفصل ، وتكون دعوة منا
إلى الذين ينظرون إلى النور ويقاومون دعاوى الجهل .

أولاً : -المجددون المحدثون وموقفهم من تراث

المتأخرين

أشار بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين إلى حالة الأوضاع في العالم الإسلامي بعد القرن التاسع الهجري بما يفيد أن الأمة الإسلامية تملك مقومات تقدمها وحضارتها وتستطيع ذلك ، وإن كانت هناك أمور كثيرة حالت دون اطراد تقدم المسلمين كما كانوا عليه في القرون الأولى ، كالخلافات المذهبية ، والاضطرابات السياسية ، ونزعة التواكل التي سادت في القرون المتأخرة.

إذ يذكر أحد الباحثين المستشرقين في التراث العربي الإسلامي " بأن مصائب العالم الإسلامي قد بدأت في هذا القرن ، إذ أن التفوق المدني الذي ظل في الشرق الأدنى زهاء ألف عام قد بلغ نهايته في هذا العصر وانتقل هذا التفوق إلى الأوروبيين الغربيين ، ولكن مع ذلك فإن العالم الإسلامي لم يفقد بعد قدرته على الحضارة وإن لم يقدر على مزاحمة عالم المسيحية في حياة المدن الصناعية والتجارة وغيرها تلك التي نشأت

وتقدمت في أوروبا في هذا العهد تقديما سريعا ^(١) وفي موضع آخر يقول أيضا " ولا ينبغي أن يظن أن العالم الإسلامي قد منى بعد القرن التاسع الهجري بالانحطاط ، وأنه لم يستطع أن يقدم للحضارة شيئا جديدا - ثم يشير إلى شهرة تركيا العسكرية وما في خزائن اسطنبول من علوم ومخطوطات الخ " ^(٢) .

وينتهي هذا المفكر الغربي من تقييم مظاهر الحضارة الإسلامية والعربية منذ القرن التاسع الهجري ... إلى أن القول بأن العالم الإسلامي كان في نوم عميق قبل أن يأخذ في النهوض بتأثير أوروبا في القرن التاسع عشر مبالغ فيه كثيرا ، وحق أن الظروف الملائمة التي أنتجت الحضارة الإسلامية لم تبقه لأن الدول الإسلامية كانت تضع نصب عينيها في الصف الأول الشؤون الحربية حتى ولو كانت فيها مضرة من الناحية المدنية ^(٣) .. الخ .

(١) ف - بارتوك - تاريخ الحضارة الإسلامية - ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٥٠ .

(٣) المصدر السابق - ص ١٥٢ - ١٥٣ .

إذن يتضح لنا من خلال هذه الإشارات ، أن الأمة العربية والإسلامية كانت ومازالت تملك مقومات وأسس التقدم والحضارة والمدنية في نواحيها المختلفة ، ولكن فرصت أنظار الحكام والقائمين على شئون العلم والتعليم في القرون المتأخرة

وهذا ما تنبه إليه العلماء والمجددون في العصر الحديث ، وعلى رأسهم الإمام محمد عبده _ ١٩٠٥ م وغيره من المصلحين . فلم يكن الإمام محمد عبده مهتما فقط بتمسكه بحقيقة ما نزل به الوحي الإلهي ، ودحضه للشك العصري فيه ، بل كان على اقتناع عميق بأن الإسلام ينبغي أن يعيد التفكير في موقفه من الكثير من مشاكله العلمية وأن يعيد صياغة الحلول القديمة لكي تتمشى مع الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية والاجتماعية الحديثة ، ولهذا يعتبر من أوائل المؤيدين لفتح باب الاجتهاد محور الإصلاح في المجتمع الإسلامي^(١) .

(١) للمزيد في ذلك - راجع دكتورة - أيلز ليكتستادتر - الإسلام والعصر الحديث (تحليلاً وتقييماً) ص ١٩٠ وما بعدها - ترجمة وتعليق عبد الحميد سليم ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م .

وعلى ذلك . فقد رأى كثير من الباحثين والمستشرقين فى العصر الحديث أن الشيخ محمد عبده أعظم عقل سديد ظهر بعد عدة أحيال حرك عقول المسلمين . وحاول أن يعطى معان جديدة تتفق مع مقتضيات العصر الحديث فيما يعترضه من قضايا إسلامية فى الفقه والتفسير والأصول ، والنهوض بالتفكير العربى الإسلامى ... وهو بذلك يعتبر على شاكلة الإمام الغزالى ٥٠٥ هـ أستاذه ، الذى حارب الأسلوب الآلى المتبع فى استخدام التقاليد ، وعلى شاكلة فلاسفة العصور الوسطى ، فقد كان يسأل تلاميذه ليستخلص أنه من الممكن استنباط وجود الله تعالى ، وأن كلماته مفهومه فى عقل وقلب كل إنسان ^(١) ومن الجدير بالذكر أن الإمام محمد عبده ، راعه ما ساد من جمود فى الفكر ، وضيق فى الأفق . والتشبث بمخلفات بالية لا أساس لها . وشاء أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه فى الصدر الأول ، فهو سلفى ، ولكنه لا يتقيد بالنصوص يأخذ بالمأثور . ولكنه يحكم العقل فيه ^(٢) .

(١) للمزيد - المصدر السابق - ١٩١ .

(٢) دكتور - إبراهيم بيومى مذكور - فى الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٥٥ .

لقد وقف الإمام محمد عبده على حواشي الخلاف بين الفرق والمذاهب الإسلامية . وما ساد في العالم الإسلامي من كساد فكري في العصور المتأخرة وبصفة خاصة مناهج التعليم والتلقين التقليدية ... " لذلك فقد ثار وندب ما كان عليه التفكير الإسلامي في الوقت الحاضر ، ووجه انتقاداته لتلك الروح التي كانت تباعد عن طرق التعليم والتفكير الحديث " ^(١)

وقد انتقد الإمام محمد عبده هذه الطرق والمناهج ومظاهر الجمود الفكري في عصره والعصور السابقة ، بشدة وقوة ويتضح ذلك من خلال المقدمة التي وضعها لرسالته في علم التوحيد .. فيصف طرق الدارسين المتأخرين في العلوم الإسلامية فيقول " ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب ، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور ، ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت

^(١) Charles – C – Adams - Islam and modernism in Egypt – P ,
142 – OT ford University Prees Humphery Milfurd – London
1933 .

حماية الجهلة من ساستهم . فجاء قوم ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم . فوضعوا ما لم يعد للإسلام قبل باحتماله غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصار ، ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانا فشردوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكموا في التضليل والتفكير ، وغفلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين . وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب " هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا إسلام " ، والدين من وراء ما يتوهمون ، والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون .

ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخبط وكثرة الغلط ؟ شر عظيم وخطب عميم ^(١) .

ولاشك أن الإمام محمد عبده يقصد بالناظرين المتأخرين ، الذين مزجوا علم أصول الدين (الكلام - التوحيد) بالفلسفة ومباحثها . ويذكر من هؤلاء المتأخرين البيضاوى / ٦٨٠ هـ /

(١) الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٣٣ ، ص ٣٤ - تحقيق محمود أبو رية ط - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٧ م .

١٢٨٢ م وعضد الدين الأيجى ^(١) وغيرهما ممن درج على طريقتهما
من المقلدين المتأخرين ^(٢) .

ومما يلفت النظر أن الإمام محمد عبده كان يشير إلى
المتأخرين أولئك الدارسين الذين أساءوا اختيار كتب المتقدمين
من قبلهم ، وكانت طريقتهم فى التدريس تقوم على البحث فى
ألفاظها ، وأساليبها ، دون تحرير مسائل العلم وتحقيقتها ، وكان يقول
فيهم أيضا : أنهم يتعلمون كتباً لا علماً ، وكان يسميهم علماء
المتون ^(٣) .

وقد نظم الإمام محمد عبده عدة أبيات من الشعر قبل وفاته
يتضح من خلالها غيرته على أصول العقيدة وفروعها ممن يدعون
العلم أو أولئك الذين يؤولون على غير علم به ، ويسIRON على
طريقة التقليد والجمود

(١) يقصد كتاب طوابع الأنوار .. للبيضاوى - كذلك كتاب المواقف . لعصدد الدين
الأيجى - ت عام ٧٥٥ هـ / ١٣٥٥ م .

(٢) راجع - الإمام عبده - رسالة التوحيد ص ٣٢ ، ٣٣

(٣) راجع - محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٢٣ (بالهامش)

نذكر منها هذه الأبيات :

يقول :^(١)

ولست أبالي أن يقال محمد **** أبل أو اكتظت عليه المآثم

ولكنه دين أردت صلاحه **** أحاذر أن تقضى عليه العمائم

فبارك على الإسلام وأرزقه مرشدا **** رشيدا يضئ النهج والليل قائم

ويخرج وحى الله للناس عاريا **** عن الرأى والتأويل يهدى ويلهم

ولم تكن ثورة الإمام محمد عبده على التقليد والوقوف على

الظواهر والمأثورات دون إعمال للعقل ، إلا امتدادا حقيقيا لصرخة

الإصلاح والتجديد التى نادى بها السيد جمال الدين الأفغانى

١٨٩٧ فى بلاد الشرق . فالسيد جمال الدين وقف على أحوال

المسلمين ، ورثى لحال كبار العلماء الذين كفوا أنفسهم عناء

(١) هذه الأبيات أنشدتها الإمام محمد عبده وهو على فراش المرض قبيل وفاته - نظرناسا

فى ذلك : محمد عمارة - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - ج ٢ ص ٣٣٧ ط -

المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٧٢ م .

الدعوة وإبراز تعاليم العقيدة الدينية لتجديد أحوال الناس ،
والنهوض بالمستوى العقلي والاجتماعي ، وقد عرف أيضا عن السيد
جمال الدين الأفغانى نفوره الشديد من التقليد والجمود ، وكذلك
ما شاع من فرقه ، وعدم الاتصال بين المذاهب الإسلامية ، وتقطيع
أوصال الأمة الإسلامية ، وعدم الاتصال بين علماءها ومفكريها سواء
فى بلاد المشرق أو المغرب ودعا إلى الاتصال وتحقيق
الوحدة وترك دعاوى الخلاف والاجتهاد ^(١) ، وكان السيد جمال
الدين يأخذ الأحسن والأيسر من الأقوال ، ويجتهد فيها ويرد
الضعيف منها ويتناول الأقرب للصواب وما يقبله العقل الصريح ،
ويتفق مع النقل الصحيح ^(٢) .

ولعلنا نذكر بعض الكلمات الماثورة عن السيد جمال الدين ،
فى علماء التقليد ودعاة الجمود الفكرى والدينى ، فىقول فى
مناسبة توضيحه فى مسألة " أن الإسلام لا يخالف الحقائق العلمية "

(١) لمزيد من التفصيل : محمد سعيد عبد المجيد - نابغة الشرق السيد جمال الدين
الأفغانى - ص ٦٦ - ص ٦٩ . ط - دار الكاتب العربى - القاهرة - عام ١٩٦٧ م .
(٢) راجع المصدر السابق - ص ١٠١ .

" لذلك أقول ثم أقول القرآن ! القرآن - وأنى لأسف إذ أن المسلمين دفنوا بين دفتيه الكنوز . وطفقوا فى فيافى الجهل يفتشون عن الفقر المدقع . وكيف لا أقول وا أسفاه ! وإذا نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراه إلا يهيم بباء البسمة ويغوص ! ، ولا يخرج من مخرج حرف صاد - الصراط - حتى يهوى ، هو ومن يقرأ ذلك التفسير فى هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية عم الجهل وتفشى الجمود فى كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة " (١) .

ولم تكن ثورة التجديد والتطوير الفكرى التى أحدثها عالم باكستان وفيلسوفها محمد إقبال ١٩٣٨ م أقل أثرا مما أحدثته حركات التجديد عند الزعماء الآخرين ، فقد تنبه إلى عوامل الضعف والتخلف الفكرى والعلمى وهو يسود العالم الإسلامى فى

(١) محمد أبو ريه - صيحة جمال الدين الأفغانى (مجموعة مقالات وآراء للسيد جمال الدين) ص ١٨٦ - ط دار الهنا بالقاهرة بدون تاريخ .

القرون المتأخرة^(١) ورأى ضرورة مقاومة ساهج التقليد والجمود التي تسود العالم الإسلامي ، وأن ذلك لا يمكن أن يحدث دون بحث المشكلات الكبرى التي تواجه المسلمين في العصر الحديث بنفس المنهج الذي عالج به أسلافهم من المتكلمين والفلاسفة في القرون الوسطى ، إذ أن أوروبا في العصر الحديث دأبت في بحث المشكلات الكبرى التي عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماءه في ضوء الفكر والتجربة الحديثة كذلك يشير إلى ضرورة أن يصاحب يقظة الإسلام ومفكره تمحيص نتائج الفكر الأوروبي بروح مستقلة وقد دعا الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد إقبال إلى ذلك من خلال كتابه " تحديد التفكير الديني في الإسلام " (٢) .

ولا شك أن اليقظة الفكرية والعلمية عند هؤلاء من أجل التجديد والإصلاح أوجدت بناءات فكرية ونظما منهجية جديدة لم تظهر من قبل ، وذلك في النصف الأول من القرن العشرين (الرابع عشر الهجري) .

(١) محمد إقبال - تجديد الفكر الديني في الإسلام - ص ١٣ ترجمة عباس محمود - ط لجنة التأليف والترجمة - القاهرة عام ١٩٦٨ م .

(٢) المصدر السابق - راجع (ص ١٣ - ص ١٤) وللمزيد أماكن متفرقة .

فقد ظهر جيل من كبار المفكرين فى هذا القرن ، حملوا
لواء التجديد والدعوة إلى ملاحقة العصر الحديث ، إذ ناقش عباس
تحمود العقاد فى عام ١٩٦٤ م بعض القضايا الإسلامية الهامة ، بمنهج
عصرى جديد مع ذكره للأصالة الفكرية الإسلامية ، متأثراً فى ذلك
بإستاذه الإمام محمد عبده ومدرسته الكبرى^(١) كذلك كان لكل
من الدكتور طه حسين فى عام ١٩٧٤ ، ومحمد حسين هيكل
١٩٥٦م وغيرهما أثر كبير فى صبغ الثقافة العربية الإسلامية بالطابع
العصرى المتميز ، وأعتقد أن أمثال هؤلاء المفكرين بحاجة إلى
مزيد من البحث والدراسة المتميزة أيضاً وليس مجاله الآن .

ومن الجدير بالذكر أن بعض المفكرين المعاصرين قد نأح
باللائمة على تلك الطرق والمناهج التى اتبعها المتأخرون ، وكانت
عاملاً من عوامل الاضمحلال الفكرى والعلمى فى الحضارة العربية
الإسلامية . فقد أشار أحد المفكرين المعاصرين إلى التقدم
الحضارى أو الثقافى والعلمى الذى ساد فى العالم العربى

^(١) للمزيد من الإيضاح فى ذلك - يمكن الرجوع إلى كتابية الإسلام دعوة عالمية - دار
البيان ١٩٧٢ - الفلسفة القرآنية ط ١٩٧١ م .

والإسلامى قرونا طويلة ، ولكن عند تدهور هذه الحضارة فى القرون المتأخرة - تحول تطبيق المنطق الأصولى الى نوع هزيل من الاستنباط المغرق فى التفاصيل والمواقف المفترضة ، وبوقف التجديد والابتكار والرغبة فى الاكتشاف^(١) .

ومما لاشك فيه أن اكتشاف العرب للمنطق الأصولى فى الإسلام ، كان دليلا على تقدم العرب والثقافة العلمية الإسلامية فى العصور الوسطى وكذلك انتقادهم لمنطق أرسطو الصورى ، أثر تأثيرا كبيرا على مناهج البحث والتفكير المنطقى عند الباحثين الغربيين فى عصر النهضة والعصر الحديث^(٢) .

(١) دكتور / صلاح قنصوه - الغزو الثقافى وحوار الحضارات - (مقال منشور فى مجلة المنار) العدد (٣١) ص ١٢٤ - يوليو ١٩٨٧ م .

(٢) من الجدير بالذكر أن العرب عرفوا المنهج الاستقرائى التجريبي والفروض والاختيار كذلك اخترعوا المنطق الأصولى الفقهي ، أو القياس الفقهي مثل قياس الغائب على الشاهد ، أو الاشباه بالنظائر ، ومناظرة الأمثال بالأمثال وهكذا ... ونقلوا المنطق الصورى الذى ينصب فى بحثه على الماهيات الثنائية - ولم يكن هذا النطق فى نظر العرب إلا أداة للفكر فقط .. للمزيد فى ذلك أنظر - دكتور / النشار - مناهج البحث عن مفكرى الإسلام - المقدمة وما بعدها .

ولا يمكن أن نغفل علمين كبيرين عبرا بصدق منهج
التجديد في الفكر العربي الإسلامي منذ منتصف القرن العشرين ،
وكانا أثرا من آثار النهضة الفكرية الحديثة التي وضعها الأستاذ الإمام
محمد عبده ومدرسته وهما : الشيخ مصطفى عبد الرازق ١٩٤٦م /
محمد فريد وجدي ١٨٧٥ هـ / ١٩٥٤ م إذ احتذا كل منهما منهج
الإمام محمد عبده ومدرسته بالإضافة الى التقريب بين الأصالة
العلمية والفكرية الإسلامية والعربية وبين الثقافات الغربية الحديثة

فالشيخ مصطفى عبد الرازق ، كان رئيس مدرسة وإمام جيل
تخرج على يديه عدد كبير من الأساتذة ، فقد مزج الأدب بالفلسفة ،
وقرب الأزهر الشريف من السربون ، وعول على المصادر العربية ،
وعرف كيف يأخذ عنها ووجه الأنظار إليها ، واستطاع أن يحمل
تلاميذه على جمعها وقراءتها ، فأرخ لبعض فلاسفة الإسلام ، وأكد
الصلة بين علم الكلام والفلسفة من جهة وبينهما وبين التصوف من
جهة أخرى ، كذلك أبرز مصطفى عبد الرازق ، الصلة بين الفلسفة
وعلم أصول الفقه ، فوقف عليها نصف كتابه " تمهيد لتاريخ الفلسفة
الإسلامية " مبينا أصول التشريع الإسلامي ، معنيا بالأخص بالرأى
والقياس في نشأتها وتصويرهما .

وأما الأستاذ / محمد فريد وجدى ، فقد اتبع منهج الإمام محمد عبده العقلى إذ أنه دعا الى تطهير النفس من الأوهام ، وتهذيبا بالعلم ، كما دعا إلى حرية العقل وتصحيح النفس من الأوهام ، وتهذيبا بالعلم ، وتصحيح الاعتقاد ، ورأى أن الدواء الوحيد لإصلاح حال المسلمين هو أن يفهموا معنى الإسلام ، ويدركوا أن غرضه الأول هو ترقية حال الإنسان المادية والأدبية ، وأن هذا لا يعارض التقدم فى العلم والصناعة ^(١) وقد وضع الأستاذ محمد فريد وجدى مؤلفا يعبر فيه عن موقفه من مسألة " ترجمة معانى القرآن الكريم الى اللغات الأجنبية " ووضع فى مقدمته لهذا المؤلف - منهجه ورأيه ، وبين أن القرآن الكريم هو آية الله تعالى الكبرى للناس والخلق كافة ، وأنزل بلسان عربى مبين ، وندب الذين يقولونه أن يبلغوه للعالم بكل وسيلة تصل إليها قدرتهم وقد دعا من خلال ذلك أيضا إلى : إقامة سلطان العقل ، وحرية النظر ،

(١) المصدر السابق - ص ١٢١

وهدم صنم التقليد وتطهير الضمائر مما علق بها من وساوس وغير ذلك مما دعا إليه القرآن الكريم^(١).

ومما لاشك أن الكتابات الأدبية والمناقشات التي تدور حول كثير من المشكلات الاجتماعية الإسلامية والعربية ساهمت كثيرا في دراسة قضايا إسلامية اجتماعية بمنهج عصري وأسلوب جديد، وحاول مؤلفوها إيجاد حلول عصرية حديثة للمشكلات القديمة التي لم يجد لها حلولا أو تعثرت في ظل التقدم العلمي والفكرى الحديث.

ونحن لانرى غضاظة أو معارضة في تناول المشكلات والقضايا الإسلامية بهذا المنهج العصري الجديد بشرط أن لا يتعارض ذلك مع أصالة الفكر الإسلامى، وقواعده وأركان الشريعة الإسلامية، إذ أن المنهج القياسى الأصولى الإسلامى كفىل بتلبية رغبات المجددين والمصلحين، وقد استعمله علماء المسلمين في القرون السابقة، فقد عارض الإمام محمد عبده وكما سنرى فيما بعد

(١) محمد فريد وجدى الألة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن الى اللغات الأجنبية ص ٣ وما بعدها سط المعاهد الدينية بالقاهرة ١٩٣٦ م.

- يتصوره العقلى . ، تلك التصورات التقليدية القديمة عن المعرفة فى زمانه ، واستطاع أن يشارك مشاركة قوية فى تجريد الفكر الإسلامى من الآلية المدرسية التى تغلغت فى البيئة الأزهرية ^(١) .

ثانياً :- التوفيق بين الأصالة والتجديد فى الفكر

الإسلامى الحديث

١:- من ناحية المنهج

إذا كنا قد وجدنا أن المتأخرين من المشتغلين بالبحث فى القضايا الكلامية ودراسة علم المنطق ، درجوا فى طريقهم باتباع السابقين وتقليدهم دون إضافة منهجية متميزة . وكذلك حصر جهودهم الفكرية والعقلية فى شروح وتعليقات ، وتأليف المتن والمختصرات ، فإننا نجد أن المجددين فى العصر الحديث (منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادى / القرن الرابع عشر الهجرى) . أرادوا تخلص الفكر العربى الإسلامى مما علق به من طريقة التقليد

^(١) للمزيد من التفصيل راجع نكتور/ عبد الغفار عبد الرحيم - الإمام محمد عبده ومنهجه فى التفسير - ص ٥٤ وما بعدها . ط دار الأنصار ١٩٨٠ م .

أو الاقتباس المبتسر وما وضع عليه من شروح وتعليقات في الآونة الأخيرة .

فقد اتجهت عقول علماء ومفكرى الإسلام فى العصر الحديث الى ضرورة إحياء النظرة التحليلية النقدية من جديد ،
والتي لم تجد فى الأوساط العلمية العربية الإسلامية منذ وفاة المفكر
والفيلسوف الأندلسى ابن رشدت عام ٥٩٥ هـ . كذلك رأى
المجددون والمصلحون المحدثون إيجاد منهج عقلى . بجانب
المنهج الشرعى النقلى القائم على أصول الكتاب والسنة ، والذى
كان يسير عليه أئمة أهل السنة من الأصوليين والفقهاء ، من قبل .

ولم يرد المجددون المحدثون الانحراف بالعقل بما يخالف
قواعد الاعتقاد الصحيح . ولكن أرادوا إحياء التراث الفكرى السليم
، القائم على التطوير طبقا لمعطيات وتقدم العصر . بما يؤكد سنة
التطور الدائم فى الحياة بما أرادها الله تعالى .

وقد ظفر العصر الحديث بالعديد من الشخصيات الهامة والتي
أثرت تأثيرا كبيرا فى الفكر العربى الإسلامى ، وإصلاحه ، وتغذيته
بروح العصر الحديث .

ولا شك أن أبرز هؤلاء ، كما أشرنا إليهم فيما سبق ، الإمام الشيخ محمد عبده ١٩٠٥ م ، فقد وقف على عوامل التخلف والاضمحلال العقلي في البيئة الإسلامية ، وجوانب القصور في مناهج التعليم والبحث في المدارس العلمية وفي أروقة الأزهر ومعاهده ، بالإضافة الى موضوعات العلوم التي تدرس في المجامع العلمية والمساجد في الشرق العربي الإسلامي .

لقد فطن الإمام محمد عبده بعقليته الناقدة ، الى قيود التقليد الأعمى وانحصار العقل العربي في حدود ضيقة ، ومسائل قديمة بالإضافة الى انصرافه عن مناقشة القضايا الهامة الى الانغماس في جدال أجوف يدور حول أمور تافهة قليلة الأهمية .

وقد أشار الأستاذ الإمام محمد عبده الى ذلك من جوانب مختلفة منها أن العلماء المتأخرين انشغلوا بما وجد عند المذاهب والفرق من خلافات شتى في المسائل الكلامية والفقهية فكثرت المحاورات والخلافات ... يقول " ثم جاءت متن طلاب العلم النظري النابع من عيون الدين الإسلامي ، فأنحرفت الطريقة بسالكها ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في

الألفاظ وباطر في الأساليب علما بأن ذلك في قليل من الكتب
اختارها الضعف وفضلها القصور^(١).

ويشير الإمام محمد عبده كذلك إلى الأساليب اللغوية التي
كانت تستعمل أداة للتعبير والكتابة والمخاطبات ... إذ أنها كانت
ضربا من ضروب التأليف بين الكلمات ، الرثة الغير مفهومه ، كما أن
ما كان يستعمله الأدباء المتخرجون من الجامع الأزهر وهو ما كان
يراعى فيه السجع ، والفواصل وأنواع الجناس ، وهو إن كان يمكن
رده إلى أصول اللغة العربية في صورته إلا أنه كان ثقيلًا على السمع
وغير مفهوم^(٢) وهكذا إلى آخر ما هنالك من أمور .

وعلى ذلك فإن الإمام محمد عبده حدد عدة أهداف أراد
إصلاحها وابتكار المنهج الصحيح في معالجة مشكلات الفكر العربى
والإسلامى . ومن ذلك : تحرر الفكر من قيود التقليد ، وفهم الدين
على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلافات ، والرجوع في كسب

(١) الشيخ محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٣٣ .

(٢) محمد عمارد - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - ص ٣١٨ - ص ٣١٩ .

المعارف الى يناييعها الأولى^(١) ومن ذلك كانت دعوته الى اعتبار النظر العقلى أصلاً من أصول الدين . فبين أنه لا فرق بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل ، لأن النظر فى الفلسفة (وكذلك العلم) الصحيح هو النظر فى الغايات والأسباب والمسببات ، والدين الكامل علم وذوق ، عقل وقلب ، فكر ووجدان ، فليس هناك تعارض بين الفلسفة والدين الكامل ما دام كل منهما يعتمد على العقل فى تحديد أغراضه^(٢) .

لقد تمثل الإمام محمد عبده منهج العقل ، وطريقة التحصيل العلمى الصحيح ، محاولاً أن يملأ الفراغ الفكرى والعلمى والروحى كذلك نجد أن محاولاته فى التوفيق بين العلم والدين أو بين الدين والفلسفة كان بمنهج وأسلوب عقلى تأثر فيه بسابن رشد . وجمال الدين الأفغانى والإمام الغزالى ٥٠٥ هـ .

(١) المصدر السابق - ص ٣١٨ .

(٢) دكتور / شكرى نجار - النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث - (مقال منشور بمجلة الفكر العربى) ص ١١٣ .

فقد أشار الإمام محمد عبده في كتابه " الإسلام والنصرانية " الى أن من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض والاعتبار بسنن الله تعالى في الخلق ، أن الشرع لا غنى له عن العقل ، وهيهات أن يكون بين العلم والدين تعارض ما دام كل منهما يعتمد على العقل في تحديد أغراضه ، فلا غرو إذا كان التوفيق بينهما واجبا لأن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي ^(١) .

ومن الجدير بالذكر أن هذا المنهج لدى الأستاذ الإمام أثر تأثيرا عميقا في الدوائر الفكرية والعلمية العربية الإسلامية ، فالشيخ محمد رشيد رضا التلميذ المخلص للإمام أهتم بتحقيق تراث الإمام الفكري والديني والسياسي والاجتماعي ^(٢) وكثيرا ما يستشهد بآرائه

(١) نظرنا في ذلك : المصدر السابق - ص ١٢١ - كذلك آراء كثيرة للأستاذ الإمام محمد عبده - كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمنية - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة ١٩٤٠ م .

(٢) لقد اهتم السيد محمد رشيد رضا وهو من كبار تلامذة الإمام محمد عبده ومدرسته بسيرة الأستاذ الإمام وحياته وأعماله - فوضع كتاب - تاريخ الإمام محمد عبده من ثلاثة أجزاء من منشورات المكتبة التجارية بمصر - ١٩٤٠ م .

وتعليقاته النقدية في كثير من المسائل الفكرية ، والمقالات التي
كتبها ونشرها للرد على شبهات النصارى أو عبرهم من المذاهب
التي دأب أصحابها الطعن في الإسلام .

ولم يكن الإمام محمد عبده مدافعاً عن دعوة التي نوه بها
العقل ، واعتباره أصلاً بجانب الشرع ، فقد استرشد في ذلك بما سمع
الفلاسفة والعلماء المسلمين السابقين ، فإذا كان قد ذهب إلى
"قول" أن الذي يجب علينا اعتقاده ، أن الدين الإسلامي دى
توحيد في العقائد ، لا دى تفريق في القواعد ، وأن العقل من الله
أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه " فإنه يلتصق مع الإمام الغزالي
في قوله " أن الذى يقنع بفقد الأثر والخبر ، ويكره ما خرج السجدة
والنظر ، لا يستتب له الرشد لأن برهان العقل هو الذى يعرف به
صدق الشارع والذى يقتصر على محض العقل وقد استتب به
نسخ لا يهتدى إلى الصواب " .

(١) محمد بن تدرسه - مرجع إلى محمد رشيد رضا (مساجد المعارف وحجج
الإسلام) ص ٧٠ - ٧٥ - وأماكن معرفة - ط - دار المعارف ١٩٣٦ م .

(٢) الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٣٤

(٣) الإمام الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢ .

وعلى ذلك فإن الإمام الغزالي والإمام محمد عبده . لم يفرطا في حق العقل ، وأهميته الى جانب الشرع ، ويتفقان على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان ، وأن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن . وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب منها ، وكل من كان كذلك فهو كافر ^(١) .

كذلك فإن ابن رشد ومنهجه العقلي النقدي الفلسفي . كان قريبا من منهج الأستاذ الإمام محمد عبده ، وفكره ووجدانه وإحساسه بخطورة النظر الضيق ، فأبن رشد يقول في هذا المجال أيضا ... بأنه إذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى لمعرفة الحق ، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق . بل يوافقه ويشهد له ^(٢) .

(١) للمزيد - راجع - دكتور عثمان أمين رائد الفكر العربي ، محمد عبده ص ٦٠ ط مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٥ م .

(٢) ابن رشد (فصل المقال) وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال - ص ١٩ - ضمن كتاب فلسفة ابن رشد - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ط دار الآفاق - بيروت - ١٩٨٢ م .

وإذا كان منهج الإمام محمد عبده مثل منهج الغزالي وابن
رشد في أصول الاعتقاد الصحيح من حيث فهم روح القرآن الكريم
والوقوف على معانيه دون التمسك بحرفية النصوص . فإنه كذلك
قد أعرض عن اختراع الوجوه في التأويل أو الأغراب والإبعاد عن
مقاصد التنزيل ^(١) ، واعتبر القرآن الكريم كلمة واحدة ، لا يصح
الإيمان ببعضه وترك بعضه الآخر ، إذ أن فهم بعضه متوقف على فهم
جميعه ، وقد رأى أن يفسر القرآن بالقرآن ، لا بالظن والرأى ، أو
التخمين ^(٢) ويسلك الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد طريقة
السلف والخلف من حيث التفويض لله تعالى والتوقف عن التأويل
فيما يتعلق بظواهر التشبيه مع الاعتقاد أن المعنى الظاهر غير مراد ،
واستعمال التأويل بالاستناد إلى قرائن مقبولة وقواعد اللغة
وأحكامها ^(٣) .

ومن ذلك يتضح أن منهج الإمام محمد عبده جمع بين
النظر العقلي والدليل النقلى ، فقد آمن إيماناً عميقاً بأن عوامل

(١) دكتور - عثمان أمين - رائد الفكر العربى - محمد عبده ص ١٤٨ .

(٢) دكتور محمد البهى - الفكر الإسلامى الحديث - ص ١٥١ ط دار القلم ص ١٧٤ .

(٣) محمد عبده رسالة التوحيد ص ١٧٤

التجديد الفكرى لا تقوم بغير العقل وفتح باب الاجتهاد مرة أخرى .
بل أننا نجد أن منهج الغزالى والإمام السلفى ابن تيمية ت عام ٧٢٧ هـ . من حيث تمسك ابن تيمية بدقة الرواية والنقل . هما أعظم من ترحب بهما مدرسة الإمام محمد عبده ^(١) وكذلك المجددين المعاصرين . إذا علمنا بأن نزع التجديد وحياء التراث الفكرى تقوم على تأصيل الفكر بما يوافق معطيات العصر الحديث ، وعلى ذلك فإن محاولات المجددين المحدثين والإمام محمد عبده ومدرسته ، جاءت بعد سبات طويل أعقب محاولة الإمام الغزالى ^(٢) وكذلك ابن رشد منذ القرن السادس الهجرى .

لقد كان الإمام محمد عبده مهتما اهتماما كبيرا بمناقشة الكثير من القضايا العربية والإسلامية الكبرى ، السياسية والاجتماعية أو العلمية فضلا عن المشكلات العقائدية الكبرى أيضا ، فأراد من خلال مؤلفاته ومقالاته أن يقدم صورة حية لما يناسب ذلك من

^(١) راجع - جو لد تسهير - مذاهب التفسير الإسلامى ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ - ترجمة دكتور

عبد الحليم النجار ط الخانجى ١٩٥٥ م

^(٢) دكتور كمال جعفر فى الفلسفة الإسلامية - ص ٦٧ ، ص ٧٨ ط - مكتبة دار العلوم

القاهرة - ١٩٧٦ د

حلول تتفق مع منهج العقل السليم والنقل . فالإضافة الى أنه حسم
الجدل العقيم الذى كان سائدا فى الأوساط العلمية الإسلامية
حول مشكلات أصولية وفقهية والذى بسببه قسم الناس الى طوائف
ومذاهب - معتزلة - أشعرية - وشيعة - وأهل سنة - وصوفية ،
وباطنة .. إلخ . فإنه جمع فى مواقفه الفكرية والعقائدية بين عقلية
الفيلسوف الناقد ، وعالم الدين الدقيق .

إن هذا المنهج الإسلامى المستنير عند الأستاذ الإمام . دفع
بالكثير من المستشرقين الى الاهتمام بفكرة . وآراءه ، فقد ذهب
اتشالز آدمز فى كتابه عن الإسلام والمدنية فى مصر . الى القول "
بأن الإمام محمد عبده أوضح العلاقة بين الدين والعقل من خلال
تفسيره للتصورات الإسلامية فى العقيدة الدينية وهو ما كان يسعى
دائما لتقريرها (١) .

وإذا كان منهج الأستاذ الإمام محمد عبده ، لم يقتصر على
المشكلات العقائدية بل امتد ليشمل مشكلات سياسية واجتماعية

(١) Charles - Adams , Islam and The Modernism in Egypt - P , 127 .

أيضا ، واستحق بذلك أن يدرج ضمن الشخصيات الإصلاحية الكبرى ، فإنه كان وطنيا شديدا الإخلاص لوطنه ، قوميا شديدا الإخلاص لقوميته وأمته ، قويا شديدا القوة والصلابة في طلب الحق

فإذا كان قد حدد أهدافه وغاياته ، بتحرير الفكر من قيد التقليد ، وإصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ، وحسم المشكلات الأصولية والفقهية ، فإنه جعل هدفا آخر يعتبر جزءا هاما من نهجه الإصلاحى فى نطاق التجديد والتحديث . وأشار الى ذلك بقوله " وهناك أمرا آخر كنت من دعائه والناس جميعا فى عمى عنه ، وبعد عن تفكره ، ولكنه هو الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية . وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه . وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فىمن دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها ، وهى هذه الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنا ، دعونا الى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من

البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وأنه لا يردده عن خطئه .
ولا يقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل^(١)

ولا شك أنه كان لهذه النزعة المنهجية التي تشتمل مظاهر الحياة الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية . أثرها العميق في الأحداث السياسية والاجتماعية والفكرية عند المفكرين والمصلحين فيما بعد ، فقد مهدت الطريق أمام سعد زغلول ت عام ١٩٢٧ م بطل الاستقلال في مصر^(٢) والدكتور طه حسين ت عام ١٩٧٤ م . وغير هؤلاء من أعلام النهضة الحديثة في مصر والعالم العربي والإسلامي

ولا يمكن أن نفعل شخصيات أخرى الى جانب شخصية الأستاذ الإمام محمد عبده لها أثرها العميق في مجريات الأمور والأحداث الفكرية والاجتماعية والسياسية ...

(١) محمد عمارد - الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده - ص ٣١٦ .

(٢) للمريد من التفصيل - أنظر - دكتور أيلز ليكتستانتز - الإسلام والعصر الحديث ص ١٩٧ واماكن أخرى .

فقد اليأس ' انهم وسفالاتهم عقول وافسده الشباب العربى
والإسلامى . صلبا للتحرير . وطمعا فى العلم . وطبعن عقولهم
بالطابع التحليلى النقدي . فالسيد جمال الدين الأفغانى لم يكن
من المقلدين او الحامدين على التراث القديم . كما أشرنا من قبل
.. لكنه تمثل سهحا فكريا ودينيا جديدا ، لا يتلائم مع تطورات
العصر فقط . بل يستطيع أن ينفذ فيما وراء ذلك لكى يقول فى
حوادث المستغل أيضا ، بجانب تأثيره المنهجى . النقدي فى فكر
الإمام محمد عبده . فإنه حدد المنهج الملائم لدفع الفكر العربى
والإسلامى . دفعه حديدة .

وستطيع ان يستنبط هذا المنهج من خلال أقوال ومقالات
السيد جمال الدين الأفغانى التى أيقظ بها الشرق من غفلته فيقول
" لقد نهض العرب بالعلم والعمل . وانحط الشرق بالجهل والكسل .
كما أن ثمرة القول لا تختبئ إلا بإطلاقها من قيود الأوهام . فالعقل
أشرف مخلوق . فهو عالم الصنع والإبداع ، ولا معطل له إلا الوهم ،
وإن ما يخاف على الإسلام منه هو جمود بعض المتعممين " (١)

(١) محمد سعيد عبد المجيد - جمال الدين الأفغانى - ص ١٠٣ ، ص ١٠٥ .

وعندما سئل السيد جمال الدين الأفغانى عن مسألة فى الاجتهاد . قال .. أن الله تعالى أرسل محمدا بلسان قومه (العرب) ليفهمهم ما يريد إفهامهم ، وليفهموا منه ما يقوله لهم . قال الله تعالى " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه " سورة إبراهيم - آية (٤) . فالقرآن الكريم ما أنزل إلا ليفهم ، ولكى يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه ، وفهم أحكامه ، والمراد منه ^(١) ولا شك أن منهج السيد / جمال الدين الأفغانى يؤكد على أهمية الفهم والإدراك الصحيح ... حتى يمكن تحرير الفكر من الأوهام والتقاليد الجامدة .

ولم يكن المنهج العقلى والاستدلال المنطقى لروح البحث العلمى الحر الذى أوجده فيلسوف باكستان الكبير محمد إقبال / ١٨٧٣ م / ١٩٣٨ م ، أقل إيجابية وتأثيرا فى دفع حركات التحرير الفكرى والأدبى الإسلامى من سابقه من دعاة الإصلاح والتحديث

فقد أوضح أصول هذا المنهج الجديد - عندما تجاوز حدود النظرة السطحية والحرفية للنصوص القرآنية ، إذ نجد أنه حاول

(١) المصدر السابق ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

بمنهجه العلمى والروحى والعقلى أن يؤكد على نظرية التوازن بين الأصول الإسلامية وبين مستحدثات العصر الحديث . من نظريات وقوانين فى العلوم المختلفة ، وقد كان محمد إقبال مقتنعا اقتناعا تاما بأهمية النزعة الروحية الإسلامية الى جانب النزعة العلمية والعقلية . ومن الجدير بالذكر .. أنه أكد صدق نظرتة ومنهجه العلمى فى البحث والاستدلال ، عن طريق التطبيق العلمى والفكرى من خلال ممارسته لشرح وتفسير النصوص القرآنية مستلهما روح البحث العلمى الحديث . وقد استفاد كثيرا من علومه التى تلقاها فى مجال الطبيعيات ، والرياضيات ، والدراسات الفلسفية ، ويبدو لنا ذلك واضحا من خلال دراستنا لكتابه القيم " تجديد التفكير الدينى فى الإسلام " إذ أعطى أمثلة واضحة ومفيدة فى تأكيد توثيق الإسلام لصلة الإنسان المؤمن بالواقع والحياة وإدراك مجرياتها وما تنطوى عليه من معانى ودلالات يمكن للعقل الحر المفكر استنباطها والاستدلال عليها .

وفى تفسيره لقوله تعالى " ألم ترؤا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة " سورة لقمان - آية (٢٠) . يعنى أن هذا الامتداد العظيم فى الزمان

والمكان يحمل في طياته الأمل في أن الإنسان يجب عليه أن يفكر في آيات الله تعالى سيتم غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه حقيقة واقعة ^(١).

ومما لا شك فيه أن الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد إقبال وبالإضافة المجددين السابقين أو اللاحقين ، لم يرد أحد منهم أن يقول باكتشاف النظريات والمخترعات العلمية في القرآن الكريم أو أصول الإسلام ، ولكن فيه إشارات الى كل ما هو حادث وما سوف يحدث في المستقبل ، من إمكان سيطرة الإنسان على الطبيعة عن طريق الاستدلال العقلي . وأن الإسلام ونصوصه دعت الى الاكتشاف والتعرف على القوانين المسيرة للأشياء .

فالقرآن الكريم .. ليس كتاب في الطبيعة ، أو الكيمياء ، أو الطب أو الجغرافيا ، أو الهندسة .. أو غير ذلك من العلوم الوضعية ، ولكنه كتاب هداية ، وارشاد لمختلف جوانب الحياة الواقعية ، والأخروية ، فلا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات في القرآن

(١) محمد إقبال - تجديد التفكير الديني في الإسلام - ص ١٧ - ص ١٨ .

صريحة واضحة ، وهى فى زمن التنزيل ، مجهولة من الخلق كامنة فى الخفاء ، لم تخرج حيز الوجود . فلو جاء القرآن الكريم صريح - بالكهرباء ، والآلات البخارية . والتليفونات والصواريخ ، وسفن الفضاء ... وغير ذلك من مخترعات العصر الحديث ، لضل الناس وأعرضوا عنه وكذبوه ، منذ نزوله على النبي ﷺ .

وعلى ذلك فقد فطن المصلحون والمجددون فى العصر الحديث الى إدراك هذه الحقيقة - فيقول السيد جمال الدين الأفغانى فى مثل ذلك " فإذا لم نرفى القرآن ما يوافق صريح العلم والكتليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ، ورجعنا الى التأويل ، إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات فى القرآن صريحة ، لذلك تراه قد جاء بالإشارة الى كل ما هو حادث ويمكن أن يحدث فى المستقبل مع مراعاة عقول الخلق وتقريب الأشياء من الأذهان عن طريق نظرهم وقابلية فهمهم" (١).

(١) جمال الدين الأفغانى - (مجموعة مقالات للسيد جمال الدين) ص ١٨٧ - حققها ونسقها - محمود أبو ربه .

وهذا المنهج الجديد الذى يمثله محمد إقبال والمفكرين
المجددين أدركوا . أن روح الإسلام تتجلى فى أحسن صورها فى
فتح طريق البحث فى مجال الطبيعة والتاريخ ، واكتشاف قوانينها ،
ولذلك فإن النظرة الواقعية الإسلامية تناقض أصول الفلسفة
اليونانية التجريدية ، والتي تتجلى فيها النظرة الواقعية كما فى
القرآن الكريم ^(١) .

وقد اتجه المفكرون المعاصرون الى تنمية وتدعيم هذه
النزعة العقلية الجديدة فى التراث الإسلامى الحديث ، وأكدوا
على أن الإسلام يريد من المسلم أن يحتكم الى منطق العقل ، وأن
كانت هذه هى المرة الأولى فى الرسالات الإلهية ، أن يحال
الإنسان ، يحكم الرسالة نفسها الى عقله كلما جدت مشكلة لم يرد
لحلها نص فى كتابها ^(٢) .

(١) محمد إقبال - تجديد التفكير الدينى - ص ١٤٦ .

(٢) الدكتور زكى نجيب محمود - طريق العقل فى التراث الإسلامى (مقال منشور مجلة
الإسلام والحضارة) ص ١ ، ص ٢ - ط جامعة عين شمس - القاهرة ١٩٨٢ م .

وعلى ذلك فإن ركوب المسلم إلى عقبة غيم يشكّل عليه ،
مما لم ترد في شأنه مصوص ، هو الدعة إلى ربي في الوقفة العقلية
عند الإسلام ، تلك الوقفة التي انعم سبحانه وتعالى وتعالى على
المداد ما يوحى في الشرع ، هي ليست بوقتية وفردية على
الزبداع .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكل من سماع "المحددون
المحدون" بيان وإظهاره من خلال مناقشاتهم بأصول والقضايا
الإسلامية ، والعربية التي اعتبرت تنوير .

وهذا ما نريد إضاحه ، من خلال ما يتناوله بالبحث في
أصول الكلامية والمنطق .

٢- القضايا الكلامية :

وقف علماء التجديد في العصر الحديث ، على تلك
الخلافاً التي حدثت بين المذاهب والفرق الكلامية منذ نشأتها

(١) المصدر السابق - ص ٢ .

وتطورها ، وقد اتضح لهم أن مناهجهم أفضت بهم الى فلسفة غير
مجدية ، بل أدت في معظم الأحيان الى مزيد من التناحر والتفرقة
وإن كان علماء الكلام دافعوا بكل وسيلة عقلية وحجة منطقية عن
حرمة العقيدة أصولها وفروعها ، وابرز معانيها وتأويل متشابهات
الصور بما يوافق المحكمات وبما يقرب المعاني من الإفهام . غير
أنهم وبصفة خاصة المعتزلة تجاوزوا بالعقل حدود الشريعة في بعض
الأحيان.

وقد عرض الأستاذ الإمام محمد عبده لذلك في رسالة
التوحيد^(١) إذ نجد أنه تناول مناهج وآراء الفرق والمذاهب
الإسلامية بالتحليل والنقد . مستعرضا بإيجاز الحوادث الشهيرة في
الإسلام منذ عصر كبار الصحابة ، ومقتل الخليفة الثالث سيدنا عثمان
بن عفان رضي الله عنه .

والفتنة التي جرى بها عبد الله بن سبأ وهو يهودي وأسلم ،
لكنه غلا في سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، هـ حتى زعم أن

(١) راجعنا - رسالة التوحيد - ص ٢١ - ص ٣٣ .

الله حل فيه ... ثم أوضح الإمام محمد عبده ما ترتب على ذلك من ذبوع الفتنة وظهور الغلاة .. وهكذا ، ثم تناول الأستاذ الإمام الخلاف الذى حدث بين واصل بن عطاء ٨٠ هـ - ١٣٠ هـ وبين أستاذه الحسين البصرى ١١٠ هـ بسبب مسألة مرتكب الكبيرة وتحكيم سلطة العقل فى الأصول والفروع ^(١) وما كان من اتباع واصل بن عطاء فى إدخال عناصر وآراء يونانية والخلط بينها وبين المعارف الدينية ، وما حدث كذلك من فتنة القول بخلق القرآن ، وتأيد خلفاء بن العباس لآرائهم ، وما حدث من اضطهاد لأهل السلف من جانب حكام بنى العباس ، الى أن ظهر الإمام أبو الحسن الأشعرى ، فسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف ، وتطرف من خالفهم ، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر ، فارتاب فى أمره الأولون ، وطعن الحنابلة فى عقيدته ... غير أن أكابر أهل السنة كإمام الحرمين ٤٧٨ هـ - ١٠١٣ م ، والإسفرائينى ٤١٨ هـ - ١٠٢٨ م ، والباقلانى ٤٠٣ هـ - ١٠١٣ م وغيرهم . نصروا مذهبه بعد موته . وقد انهزم بين أيدي هؤلاء ممن أطلق عليهم أهل السنة

(١) راجعنا - رسالة التوحيد - ص ٢١ - ص ٣٣ .

الذين يقفون عند الظواهر ، وكذلك الذين يغالون في خواطرهم .
وكان لكل من الغزالي ٥٠٥ هـ وفخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ أثر كبير
في تدعيم مذهب الأشاعرة الأصولي ، فأضافوا المزيد من
المقدمات والنتائج ، وقد اشتد الإمام الغزالي في نقد آراء ومذاهب
الفلاسفة ، غير أن المتأخرين من المتكلمين فيما يرى الأستاذ الإمام
خلطوا بين مسائل الكلام ومذاهب الفلسفة - كالبيضاوي ٦٨٠ هـ ،
١٢٨٢ م والعضد ٧٥٥ هـ وغيرهم . ولم يسلم الفلاسفة الإسلاميون من
تحليل ونقد الأستاذ الإمام محمد عبده . إذ بالغوا في الاعتداد
بآراء ومذاهب فلاسفة اليونان فأدخلوها في الدين ، الأمر الذي
دفع بأهل السنة لتقدمهم وهذا ما حدث بالفعل من جانب الإمام
الغزالي رحمه الله ^(١) .

ويبدو أيضا أن منهج الإمام محمد عبده في مناقشة القضايا
الكلامية يجمع بين طريقة السنة والسلف وأئمة المحدثين ، وبين
الاتجاهات العقلية المستنير عند أوائل علماء الكلام (المعتزلة
الأشاعرة) دون تطرف في الرأي ، أو إنقاص لقدرة العقل ، لذلك

(١) راجع الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد ص ٣١ .

نجد أن تحليلاته الكلامية بها تشابه في جوانب معينة بآراء علماء الكلام الأوائل ، بالإضافة الى كثير من الاستنتاجات الجديدة التي يستوحىها من خلال نظره العقلية وروحانيته الصادقة .

أ- الغاية من علم الكلام (التوحيد) :-

ينظر الأستاذ الإمام محمد عبده ١٩٠٥ م الى علم الكلام - وهو الذى يختص بالتوحيد كما عرفه المتأخرون^(١) - نظرة جديدة خالية من التقليد ، أو ترديد ما سبق عند علماء الكلام . إذ أنه يعد أن تعرف على أغراضهم فى هذا العلم ومناهجهم فيه - رأى أن الغاية من هذا العلم القيام بفرض مجمع عليه ، وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به ، والتصديق برسله على وجه اليقين الذى تطمئن به النفس اعتمادا على الدليل ، لا استرسالا مع التقليد ، حسبما أرشدنا إليه الكتاب ، يُقَدِّمُنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظاهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه ، إذ أن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل ، وكما يكون فى

(١) أشرنا الى ذلك عند المتأخرين - مثل البحث فيما سبق من فصول .

النافع يحصل في الضار ، فالتقليد في رأى الإمام محمد عبده -
مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يحمل بحال الإنسان ^(١) .

إذن ، نجد الإمام محمد عبده وغيره من المجددين
المحدثين ، يرون أن علم الكلام يجب أن يؤكد علم التوحيد ،
على أصول وقواعد شرعية وبراهين عقلية واستدلالات منطقية ، ولا
يجب أن يكون مجالا للجدل أو الخلاف بين الفرق والمذاهب ،
ولذلك نجده يستدل على أصول التوحيد الإلهي ووجود الله تعالى
من خلال براهين واستدلالات عقلية واضحة ، وإن كانت تشابه في
ألفاظها ومصطلحاتها ما سبق عند الأوائل من الفلاسفة وعلماء
الكلام .

ب- وجود الله تعالى ووجدانته :-

لا نريد أن نسترسل في ذكر ما وضعه الإمام محمد عبده
بالتفصيل في هذا المجال . وهو ما ورد في رسالة "التوحيد" سوى
أن نركز فقط على المعانى والدلالات الفكرية والشرعية التى أراد

^(١) سبق ذكرهم ودراستهم في بعض آرائهم .

بمنهج العقلى إبرازها دون الخوض فى متاهات وتحليلات يكون
أكثرها تحاور فى الألفاظ ، وتناظر فى الأساليب - وهذا ما أراد
الإمام محمد عبده تلافيه أيضا ، إذ نجده يركز على إبراز الفكرة
الرئيسية ، ليكون المعنى واضحا بجلاء .

وعلى ذلك ، فإننا نجد الإمام محمد عبده يثبت وجود الله
تعالى ووحدانيته من خلال الأحكام العقلية - الثلاثة وهى : أقسام
: المعلوم : الواجب لذاته والممكن لذاته والمستحيل لذاته .

فحكم المستحيل لذاته : أن لا يطرأ عليه وجود ، فإن العدم
من لوازم ماهيته ، ويمكن للعقل أن يتصور له ماهية (حقيقة) كائنة
، فليس بموجود حتى فى الذهن .

أما أحكام الممكن لذاته : أنه لا يوجد إلا بسبب ، لأنه لا
واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما الى ذاته على السواء ، وإذا
وجد الممكن ، يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أن لا يوجد إلا بسبب
فإذن كل ممكن حادث .. وكما أن الممكن يحتاج فى وجوده الى
سبب ، فإنه يحتاج إليه فى البقاء أيضا .. وهذا السبب .. المنشئ
للإيجاد ، والمعطى الوجود هو الذى يعبر عنه " بالموجود " وبالعلة

الموجودة ، وبالعلة الفاعلة . وبالفاعل الحقيقي . وهكذا الى آخر ما هناك من تسلسل عقلى ومنطقى .

وأما الواجب لذاته : فإن وجود الممكن يقتضى بالضرورة وجود الواجب لذاته ، لأن كل ممكن محتاج الى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها الى موجد لها .

ويبين الإمام محمد عبده بهذا المنهج العقلى المنطقى أن هذا الواجب يستحيل أن يكون عين الممكنات أو جزء منها ، لأنه وراء الممكنات والمتقدم عليها ، وهو الموجود الحقيقى . إذ ليس وراء الممكنات إلا الواجب والمستحيل ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت أن للممكنات الموجودة موقدا واجب الوجود^(١) .

وعلى هذا المنهج العقلى البرهانى المنطقى يثبت الإمام محمد عبده وجود الله تعالى . فهو الواجب الوجود لذاته وعلى

(١) نظرنا - المصدر السابق - ص ٣٥ - ص ٣٩

الحقيقة دون سواء ثم يثبت كذلك وجوب الوجدانية لله تعالى وهذا هو حقيقة التوحيد ، " إذ أن معرفة الله تعالى أساس الدين ، وهو قد يعرف بأنه صانع العالم وليس منه ، ولكنها معرفة ناقصة بدون تنزيهه ، وكمالها ، التصديق به ذاته ، بصفته الخاصة التي لا يشركه فيها غيره وهي وجوب الوجود ، ولا يكمل هذا التصديق حتى يكون معه لازمة وهو التوحيد لأن الواجب لا يتعدد " (١) .

ويؤكد الإمام محمد عبده الوجدانية لله تعالى بمنهجه العقلي من خلال تحليله لنظرية واجب الوجود وأحكامه ، إذ يعد أن يثبت لواجب الوجود ، وجوب القدم والبقاء . فإنه يتجه الى الاستدلال على وجوب (نفي التركيب) عنه أيضا .

فمن أحكام الواجب الوجود ، أن لا يكون مركبا ، إذ لو تتركب لتقدم وجود كل جزء من أجزائه على وجود جملته التي هي ذاته ، وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة ، فيكون وجود جملته محتاجا الى وجود غيره ، وقد ثبت أن الواجب ما كان

(١) محمد عمارة - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - ص ٤٥٥ - كذلك - ورد هذا في تعليقات الإمام محمد عبده على (بهج البلاغة) ص ٢٥ .

وجوده أجزائه ، وقد قلنا أنه لذاته من حيث هي ذاته كذلك نفى التركيب شامل لما يسمونه (يقصد الفلاسفة) حقيقة عقلية ، أو خارجية ، فلا يمكن للعقل أن يحاكي ذات الواجب بمركب ، فإن الأجزاء العقلية لا بد لها من منشأ انتزاع في الخارج ، فلو تركبت الحقيقة العقلية لكانت الحقيقة مركبة في الخارج ، وإلا كان ما فرض حقيقة عقلية اعتبارا كذب الصدق لا حقيقة . وكما لا يكون الواجب مركبا ، لا يكون قابلا " للقسمة " في أحد الإمتدادات الثلاثة ... وهكذا ^(١) .

وينطلق الإمام محمد عبده من خلال هذا المنهج الى إثبات الوحدة الخالصة لله تعالى ، ذاتا ، وصفة ووجودا وفعلا ، فيقول " ومما يجب له صفة الوحدة ذاتا ووصفا ووجودا وفعلا ، فالوحدة الذاتية تثبت بنفى التركيب . وأما الوحدة في الصفة ، أي أنه لا يساوى في صفاته الثابتة له موجود ، إذ أنه ليس في الموجودات ما يساوى واجب الوجود في مرتبة الوجود ، كذلك لا يساويه فيما يتبع الوجود من الصفات . وأما الوحدة في الوجود

(١) للمزيد من التفصيل - أنظر - الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٤٠ - ٤١ .

وفى الفعل .. فلأنه لو تعدد واجب الوجود وما يتبعه من إيجاد
الممكنات ، لكان لكل من الواجبين تعين يخالف تعين الآخر
بالضرورة^(١) .

والواضح لنا من خلال ما سبق ، أن الإمام محمد عبده وإن
كان يتبع الطريقة الفلسفية ، إلا أنه لم يخترع فى وجوه التأويل
كذلك لم يفرق فى الاسترسال والمصطلحات ولم يتحاور فى
الألفاظ والأساليب ، بل نجده يضع الفكرة لتؤيد الأخرى بما يؤيد
منهج الشرع وأصوله العقائدية .

ج- إثبات الصفات الإلهية :-

يناقش الإمام محمد عبده هذه المسائل والقضايا الشرعية
الإسلامية بمنهج عقلى جديد ، قد يختلف فى ذلك عن العلماء
المتقدمين ، وكذلك المتأخرين ، إذ نجده يناقش المسألة بعقليته
الخالصة وبما تمليه عليه سيرته الخالصة .. فقد جعل من نظرية "
الواجب الوجود " قالباً عقلياً يوضح من خلاله المسائل الأخرى

^(١) للمزيد - راجع - المصدر السابق - ص ٤٠ .

ويثبتها ، وفي هذه المسألة " الصفات الإلهية " يتبت لله تعالى وهو واجب الوجود لذاته صفة القدم والبقاء إذ أن هاتين الصفتين من لوازم وأحكام الواجب للوجود .

فمن أحكام الواجب للوجود أن يكون قديما ، أزليا ، لأنه لو لم يكن كذلك ، لكان حادثا ، والحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فيكون وجوده مسبوقا بعدم ، وكل ما سبق بالعدم يحتاج الى علة تعطيه الوجود .. كذلك لو لم يكن الواجب قديما لكان محتاجا في وجوده الى موجد غيره ، لكنه وجوده لذاته ، كذلك من أحكام الواجب أن لا يطرأ عليه عدم ، وإلا لزم سلب ما هو للذات عنها وهو يعود الى سلب الشيء عن نفسه وهو محال ^(١) .

كذلك مما يجب لواجب الوجود " صفة الحياة " وأن باينت حياته حياة الممكنات ، فهو " حي " وهي كمال وجودي ، يمكن أن يتصف به ، وجب أن يثبت له ، وإذا كان واجب الوجود هو

(١) للمزيد - راجع - المصدر السابق - ص ٤٠ .

واهب الوجود ما يتبعه فكيف لو كان فاقدا للحياة يعطيها ؟ فالحياة له كما أنه مصدرها ^(١) .

وبهذه الطريقة العقلية أيضا يثبت الإمام محمد عبده صفات الكمال الواجب إثباتها لواحد الوجود وهو الله تعالى . مثل صفة العلم فواجب الوجود عالم لأن البداهة قاضية بأن العلم كمال في الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات ما هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال .. ولما كان هو واهب العلم في عالم الإمكان ، فلا يعقل أن مصدر العلم يفقده .. ^(٢) .

كذلك مما يجب لواحد الوجود (وهو الله تعالى) صفة الإرادة ، فهو مريد بالضرورة ، لأنه إنما يفعل على حسب ووفق علمه تعالى وكذلك له صفة " القدرة " وهي صفة الإيجاد والإعدام ، وهو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته ولا ريب أن يكون قادرا .

(١) المصدر السابق - ص ٤٢ - ص ٤٣ .

(٢) نفس المصدر - ص ٤٤ - ص ٤٥ .

وله أيضا " الاختيار " ، فهو الفاعل المختار ليس من أفعاله ولا من تصرفه في خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة ، والاستلزام الوجودى بدون شعور ولا إرادة ، فالكمال فى الكون ، إنما هو تابع لكمال المكون ، وإتقان الإبداع ، إنما هو مظهر لسمو مرتبة المبدع ، وبهذا الوجود البالغ أعلى غايات النظام تعلق العلم الشامل والإرادة المطلقة ، فصدر ويصدر على هذا النمط الرفيع . وهذا معنى قوله تعالى " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون " سورة المؤمنون - آية (١١٥) ومن صفاته تعالى أيضا - الوحدة - ذاتا ووصفا ووجودا-وفعلا .. (١) .

وبعد ذلك يثبت الإمام محمد عبده - الصفات السمعية - التى حدث بها الشرع ، ويرى وجوب إثباتها لله تعالى - لأن الشرع نطق بذلك ، وهى صفات لا يحيلها العقل ! إذ أحمل معناها على ما يليق بواجب الوجود ، ولكن لا يهتدى الى ذلك النظر وحده

(١) للمزبد - المصدر السابق - ص ٤٧ - ص ٥٠ .

ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها اتباعا لما قرره الشرع
وتصديقا لما أخبر به .

ومن هذه الصفات ، صفة "الكلام" .. فقد ورد أن الله تعالى
كلم بعض أنبيائه ^(١) . ونطق القرآن بأنه كلام الله تعالى فمصدر
الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأنا من شئونه بقدمه ^(٢)
ولكن الشيخ محمد عبده لا يجرى معنى القدم على الحروف
والألفاظ أو المقروء منه ، وهو ما يتلوه القارئ وكل ليلة بلسانه
ويكفيه بصوته ، " فإن الآيات التي يقرأها القارئ تحدث وتقنى
بالبداهة كلما تليت " وقصد الإمام محمد عبده بذلك أن يرد على
القائلين بخلق القرآن (المعتزلة) أو القائلين بقدم الحرف والألفاظ
.. الخ . " كالحشوية أو المشبهة مثلا " ويقرر أنه كلام الله تعالى ،
مثل سائر صفاته الواجب إثباتها له تعالى شرعا وعقلا ^(٣) .

(١) قوله تعالى " وكلم الله موسى تكليما " سورة النساء - آية (١٦٤) .

(٢) المصدر السابق ص ٥١ .

(٣) راجع المصدر السابق - ص ٥٢ ص ٥٣ .

وكذلك مما يثبت له تعالى شرعا - بالنقل - صفة " البصر
وصفة " السمع " - فهو السميع البصير - ولكن علينا أن نعتقد أن
هذه الصفات ليست له بآله ن ولا جارحة ن ولا حدقة ، ولا باصرة
مما هو معروف لنا ^(١) . وهى الصفات الحسية التى تجرى على جميع
الموجودات المخلوقة .

د- الفعل الإلهى :-

ينتقد الإمام محمد عبده آراء أصحاب المقالات فى هذه
المسألة ، ويوضح بالتحليل تهافتها وبطلانها ، ومن هؤلاء الذين
يقولون أنه يجب على الله تعالى رعاية المصلحة فى أفعاله ،
وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبده ، وما يتلو ذلك من
وقع أعماله تحت العلل والأغراض ، فقد بالغ قوم ^(٢) فى الإيجاب
حتى ظن الناظر فى مزاعمهم أنهم عدوه واحداً من المكلفين
بفرض عليه القيام بما عليه من الحقوق . وتأدية ما لزمه من

(١) نفس الصدر - ص ٥٤ . للمزيد - انظر كذلك - ص ٥٤ - ص ٥١

(٢) لم يشر الإمام محمد عبده الى هؤلاء القوم بأسمائهم - ولكن ما ذكره من أقوالهم يقترب
من اراء المعتزلة ومن ذهب على طريقته .

الواجبات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وغلا قوم آخرون ^(١) ، في نفى التعليل عن أفعاله حتى خيل للممعن في مقالاتهم أنهم لا يرضونه إلا قلبا يبرم اليوم ما نقضه بالأمس ويفعل غدا ما أخبر بنقيضه اليوم أو غافلا لا يشعر بما يستتبعه عمله ^(٢) ... إلخ . سبحان الله عما يصفون ، وهو أحكم الحاكمين ، وأصدق القائلين .

ويوضح الإمام منهجه في هذه المسألة بما يتفق مع أصول الشرع وما يؤيد البرهان والمنطق العقلي في حق واجب الوجود لذاته ، مخالفا بذلك مذاهب الفرق والمذاهب التي اختلفت فيما بينها حول الفعل الإلهي . مفندا آرائهم ، فنجده يؤكد على أن الفعل الإلهي لا يخلو من " الحكمة وقد اتفق الغلاة والمقصرون على أن الله تعالى منزّه عن العبث في أفعاله ، أو الكذب في أقواله ، وحكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظاما ، أو يدفع فسادا ، خاصا كان أو عاما ، ولو كشف للعقل من أى وجه لعقله وحكم بان العمل لم يكن عبثا ولعبا ، وهذه الحكمة لا بد أن تكون صادرة عن

(١) يقصد بهؤلاء - الحشوية والمشبهة الواقفون عند حدود الظواهر

(٢) قد يشير بذلك الى - مذاهب الفلاسفة من على شاكلتهم .

فعل عاقل، عالم بإرادته، ولا يصدر عنه أمر إلا إذا كان ما يترتب
عليه غاية مراده ...

ويستدل الإمام محمد عبده على هذه الحكمة في الفعل
الإلهي - بضم الله الذي أنشأ كل شيء^(١) وأحسن خلقه^(٢). وهذا
مشحون بضروب الحكيم، ففيه ما قامت به السموات والأرض وما
بينهما، وحفظ به نظام الكون بأسره .. وفيه ما استقامت به مصلحة
كل موجود على حدته، خصوصا ما هو من الموجودات الحية
كالحيوان والنبات ... الخ. فهذه الحكم التي تعرفها الآن إلا بوضع
كل شيء في موضعه، وإيتاء كل محتاج ما إليه الحاجة ... معلومة
له تعالى، مراده مع الفعل. فإله تعالى يريد الفعل، ويريد ما يترتب
عليه من الحكمة ولا معنى لهذا إلا إرادته تعالى للحكمة من حيث
هي تابعة للفعل، فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون
خالية من الحكمة، وبأن الحكمة يستحسن أن يكون غير مراده.

(١) سورة النمل - ص ٢٧ - ص ٨٨

(٢) سورة السجدة - ص ٣٢ - ص ٧.

ووجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجوب الكمال في علمه وإرادته
وصدقه ، وهو اصدق القائلين .

ويشير الإمام محمد عبده الى أن ما جاء في الكتاب أو السنة
مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه الى بقية الآيات وسائر الآثار
حتى ينطبق الجميع على ما هدت إليها البديهيّات وعلى ما يليق
بكمال الله تعالى ، وببالغ حكمته . وجيل عظمته ، والأصل الذي
يرجع إليه كل وارد في هذا الكتاب قوله تعالى "وما خلقنا السماء
والأرض وما بينهما لاعبين" سورة الانبياء - آية (١٦) ^(١) .

وبهذه العقلية المستنيرة ، والفكر المستقيم ، والتذوق الروحي
الخالص ، ينادى الاستاذ محمد عبده عن الغلط في الأقوال ،
والتخبط في المفاهيم ، واللجاج في الالفاظ ... فيتحرر من التقيد
بأقوال ومقالات الفرق والمذاهب التي اختلفت فيما بينها حول
مسألة الفعل الالهي ، وينقد بفكره في اصل الحكمة الإلهية في
الوجود والكون والمخلوقات ويستدل بكمال الفعل على كمال

(١) الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٥٨ - ص ٦١ .

الارادة ، وكمال الارادة على كمال الحلم ، وكمال العلم على
الحكمة ، فى تحقيق ما وعد الله تعالى و اوعده به . وبذلك يتخلص
المفكر الحر المستنير العقل والوجدان نم الدوران فى فلك الالفاظ
والتناظر بالأساليب المألوفة بين المذاهب الاخرى ، والتي تجعل
الحكمة غالية وغرضا وعلة غائية ورعاية للمصلحة .

هـ- الافعال الانسانية :

ينتقد الاستاذ محمد عبده آراء الفرق الإسلامية فى مسألة
الفعل الانسانى - وافعال العباد " وان كان لم يذكرهم بالتفصيل
، الا انه يشير لآرائهم .. فيقول "ثم لو يزالوا بعد طول الجدل وقوفا
حيث ابتدءوا وغاية ما فعلوه أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة
العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق ، وهو غرور الظاهر (وهم
المعتزلة) ومنهم من قال بالجبر وصرح به (الجبرية) ، ومنهم من قال
به وتبرا من اسمه ... وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف وابطال
للحكم بالعقل البديهي وهو عماد الدين." (١) .

(١) المصدر السابق - ص ٦٤ .

ويبدو أن الإمام محمد عبده يأخذ بعقيدة : كسب العبد لأفعاله وهو ما قالت به الاشعرية ، ولكنه مع ذلك يثبت تدخل القدرة الإلهية فى التوفيق بين ما يكسبه العبد بإرادته وقدرته أو عدم اكتسابه أفعاله فيوضح ذلك : بأن دعوى الاعتقاد يكسب العبد لأفعاله يؤدى الى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم ومن لم يلتفت الى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة ، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة .. فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده ، وتقرير أمرين هما ركن السعادة وقوام الأعمال البشرية .

الأول :- أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ، ما هو وسيلة

لسعادته .

الثانى :- أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات ، وان

من أثارها ما يحول بين العبد وبين إنقاذ ما يريد ، وأن لا شىء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه

كسبه^(١) .

وعلى ذلك فان المرجع الأول والأخير للقدرة الإلهية في إنقاذ الفعل أو عدم إنقاذه ، وهذا أمر خارج عن قدرة ومشينة الإنسان الإلهية محيطة بأشياء جميعا وعلى ذلك "فأن العبد يستعين بالله تعالى في توفيقه الى إتمام علمه بعد إحكام البصيرة فيه ، وتكليفه بأن يرفع همته الى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد افرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر واجادة العمل . ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب الى غير ذلك"^(٢) .

ولا شك أن الإمام محمد عبده يجمع في هذه العقيدة الإيمانية بين حرية الفكر والاختيار وبين الكسب ، وينفى تماما نظرية الجبر ، فيشير في ذلك الى أن الانسان من مميزاتة ، لكي يقوم غير سائر الحيوانات - أن يكون مفكرا مختارا في عمله على مقتضى فكره ، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاتة هذه . ولو سلب شيء منها لكان أما ملكا أو حيوانا آخر - فمهيبة الوجود له لا شيء

(١) المصدر السابق - ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر - ص ٦٥ ، ص ٦٦ .

فيها من لقهر على العمل ، ثم على الواجب (الله تعالى) محيط بما يقع من الانسان بإرادته ، فإن عمل كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يثاب عليه ، وأن عمل آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر والأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ، فلا شيء في العالم بسالب للتخير في الكسب ، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل" (١) .

وأني أرى أن الأستاذ الإمام محمد عبده يقترب في ذلك من أراء ابن رشد ت عام ٥٩٥هـ / في وضع الحلول العقلية لهذه المشكلة (الجبر والاختيار) والتي اختلف فيها أرباب المذاهب الكلامية والفلسفية ... فقد أشار ابن رشد الى أن للإنسان حرية في اختياره لأفعاله ، وهذا أمر داخلي ، ولكنه مقيد بأمر خارج وقدرة أكبر من قدرته ، وهو القضاء السابق في علم الله تعالى وقدره ، والفعل يكون بموافقة أمر الله تعالى أو قضاؤه وقدره ... لانه محيط بكل شيء علما ... ثم يقرر ابن رشد أيضا أن للإنسان اكتسابا فيقول : "وإذا كان هذا كله وصفناه فقد تبين لنا كيف أن لنا اكتسابا

(١) راجع المصدر السابق - ص ٦٧ .

وكيف أن جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق ، وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع وبهذا تنحل جميع الشكوك التي قبلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية ، أعني أن تكون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا ، بإرادتنا ، وبالأساليب التي من الخارج" (١) .

فإذا كان ابن رشد يجمع بين اختيار العبد واكتسابه لأفعاله فإن الإمام محمد عبده ذهب إلى رأي يقترب من هذا الرأي ، ويقول "أكرر القول بأن الإيمان بوحداية الله تعالى لا يقتضى من المكلف إلا اعتقاده أن الله تعالى صرفه في قواه فهو كاسب لإيمانه ، ولما كلف الله به بقية الأعمال ، واعتقاده أن قدرة الله فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهينة الأسباب المنسبية ، مما لا يعلمه ، ولا يدخل تحت إرادته" (٢) .

(١) ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - ص ١٢٤ - ملحق بكتاب فلسفة ابن رشد - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - بيروت - ١٩٢٨م - وللمزيد راجع مسن ص ١٢٠ - ص ١٢٤ .

(٢) محمد عمارة - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - ص ١٦٧ .

ويؤكد الإمام محمد عبده حرية اختيار العبد واكتسابه لأفعاله عندما يفسر "القضاء والقدر" اذ ان القضاء : علم الله تعالى السابق بحصول الأشياء على احوالها في اوضاعها . والقدر : إيجادها لها عند وجود أسبابها ، ولا شيء منهما يضطر العبد لفعل من أفعاله ^(١) .

وهذا من عقيدة الإمام محمد عبده وما يجده في نفسه من باعث على الخير والشر ، لا يجد الا اختياره دافعه الى ما يعمل والله تعالى يعلمه فاعلا باختياره ، اما شقيا به ، واما سعيدا ^(٢) .

اذن فعقيدة الإمام هنا أن العبد حر مختار في أفعاله ، مكتسب لها ان كانت خيرا فخيرا ، وان كانت شرا فشرا ، وأن الله تعالى يعلم بها وموجد لها عند وجود أسبابها ، والعبد بذلك له قدر من الاختيار والحرية في أفعاله ، وهذا ما يستقيم مع تعاليم الاسلام

(١) المصدر السابق - ص ٤٦٧ ، (ومن تطبيقات الإمام على قول الإمام على بن طالب) في نهج البلاغة : أن قضاء الله تعالى في الفعل الانساني ليس لازما ، وقدره ليس خلقا ، - راجع : نهج البلاغة - ص ٣٧٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

وعقيدته ، وينفى القول بالجبر فى الأفعال ، وهو ما قال به جماعة قليلة ، ويشاركه فى ذلك فى بعض الأحيان العامة والدهماء .

وعلى هذا فان تصوير الإمام محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق فيما يرى مع تعاليم الإسلام ، ولا يتعارض فى شىء مع جلال الله وقدرته هو تصوير تستقيم معه التكاليف ، ويؤدى فيه العقل وظيفته ويشعر الفرد بوجوده وكامل شخصيته ، ويرى الأستاذ الإمام انه لا داعى للبحث فيما وراء ذلك من محاولة التوفيق بين علم الله تعالى وإرادته من جانب أو بين قصد العبد واختياره من جانب آخر ، فذلك لسر القدر ... مادام الانسان يزن أعماله الاختيارية ، ويحكم عليها بعقله ، ويفصل فيها بإرادته ، ومتى أستقر على رأى أنجزه بمحض قدرته ^(١) .

والواضح أن الإمام محمد عبده يتردد بذلك بين آراء السلفين من جانب وبين آراء الأشاعرة من جانب آخر ، ويجعل للعقل قدرا فى وزن الأعمال واختيارها ، بما يتلاءم مع استقلال

(١) راجعنا فى ذلك : نكتور / إبراهيم بيومى منكور - فى الفلسفة الإسلامية - ج ١ - ص ١٢٨ - كذلك الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٦٤ - ص ٦٥ .

الذات وحرية الارادة ، ثم يمزج قليلا من اراء ابن رشد في التوفيق بين القضاء السابق في علم الله وبين العقل واختياره وتنفيذه .

٣:- بعث روح التجديد على أسس وتعاليم دينية واخلاقية

لقد اشترك الاستاذ الإمام محمد عبده مع غيره من المسلمين والمجددين في الفكر الاسلامي والعربي في العصر الحديث في الدعوة الى بعث هذه الروح الجديدة ، بشرط أن تكون قائمة على أسس وتعاليم دينية واخلاقية ، وعلمية فالدين في جوانبه الكثيرة ، دعوة اخلاقية تستقيم على مبادئ وقواعد واصول الهية ، وهو الصراط المستقيم واستقامة العدل وتمثيل روح العدالة ، وكبح جماح شهوات النفس ، والحد من رعونتها ، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قال تعالى "كنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر..." سورة آل عمران - اية (١١٠) ، والدين لا يخالف العلم ، بل يدعو اليه ويؤيده ، والعلم لا ينافي التدين ولا الايمان العميق بالله تعالى ورسالاته السماوية .

وبهذا المنهج العقلى والنظرة المتفتحة عند هؤلاء
المجددين ، كانت هى الدعوة الى بعث النهضة الفكرية والعلمية
فى العالم العربى والاسلامى الحديث .

وقد تنبه الإمام محمد عبده الى حقيقة هامة وهى ان طبيعة
الاشياء تأبى الطفرة ، وان الاصلاح يستلزم خطوات رزينية ، وقد رجا
معقولا ودعائم ثابتة من الاخلاق والدين " (١) .

ولذلك فان اتجاهه الى تنمية المعرفة الفلسفية لم يكن إلا
فى المراحل المتأخرة ، وكرس نفسه بالاشتغال بتقنية العقيدة
الإيمانية وأحيائها (٢)

فاتجه أولا نحو التعاليم الدينية ، محاولا ان يصوغها فى
القالب الذى يتفق وروح العصر ، وأن يصعد بها الى ما كان عليه
السلف الأول .

(١) إكتور - إبراهيم بيومى مذكور - فى الفلسفة الإسلامية - ج ١ - ص ١٤٣

(٢) المصدر السابق ص ١٤٣ .

وهذا فيما نرى محاولة فكرية للجمع بين الاصاله والتجديد
فى الفكر العربى الاسلامى ، فالوسط الاسلامى لم ينقصه الدارسين
من اتباع الإمام الغزالى ت عام ٥٠٥هـ / فتكونت مدارس ربما يعهد
اليها نهضة الاسلام الحديث .

اذ ان اعمال الغزالى ، وتأثيره فى الاسلام ، تظهر بجلاء فى
مواضع كثيرة نذكر منها .. انه أنقذ الرجال السابقين من الطرق أو
الاعمال المدرسية ، وارتفع بمستوى التفكير التقليدى (القطعى)
بالإضافة الى تفسيراته للكلمات أو التراث القديم ، ثم أدخل التفكير
الفلسفى فى نطاق العقلية المألوفة ، أو التقليدية " .

واذا كان الإمام محمد عبده مثل السيد جمال الدين
الافغانى ١٨٣٩ / ١٨٩٧م / ، ومحمد اقبال / ١٨٧٣ / ١٩٣٨م / أو
غيرهما ممن كانوا على يقين تام بما لحق الفكر الاسلامى والعربى
من افكار فاسدة ، صورته بصورة معيبة ، غلفته دعاوى الجهل
والتخلف فى عصور سابقة، فإنه لم يربدا من محاربة الابطال ،
والقضاء على البدع والخرافات ، والدعوة الى التفكير الحر الطليق ،
تحت راية الدين الصحيح ، وقد رأى الإمام محمد عبده أن العلم

والدين لا يختلفان مطلقا ، بل يجب ان يتضافرا على غاية واحدة
هى تهذيب الانسانية وترقيتها واسعادها ، فالدين يحول دون
الانسان والزيف الذى يقود الى عقل جامح ، والعلم يوضح الاصول
الدينية ويبين انها لا تتنافى مع المبادئ العقلية ^(١) .

ونستطيع ان نبين ذلك ايجاز من خلال ما ورد من اراء
للأستاذ الإمام فى توضيحه للعلاقة بين الدين والاخلاق والعلم ، فى
اطار هذه الدعوة التى تبناها لتدعيم الفكر العربى والاسلامى .

يشير الأستاذ الإمام فى رسالة التوحيد - الى مجموعة من
القضايا الدينية والأخلاقية الهامة ، والتى يجب على الفرد أن يؤمن
بها ويقف عليها ، فتحدث عن الرسالة العامة ، وحاجة البشر الى
الرسول ، وامكان الوحي ووقوعه ، وبعثة الرسل عليهم السلام ورسالة
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ... فيقول "يجب على كل مؤمن
ومؤمنة أن يعتقد بأن الله تعالى أرسل رسلا من البشر مبشرين بثوابه
ومندرين بعقابه ، وأنهم قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من

(١) لمزيد من التفاصيل - دكتور ابراهيم مذكور - فى الفلسفة الإسلامية - ج ١ -

تنزيه لذاته ، وتبين لسلطانه القاهر على عباده ، وتفصيل لأحكامه
فى فضائل أعمال ، وصفات يطالبهم بها ، وفى نقائص فعل وخلائق
ينهاكم عنها ، ثم يشير كذلك الى أن هؤلاء الرسل مؤيدون
بمعجزات أو عناية إلهية^(١)

ولما كان الإنسان مدنى بطبعه ، محتاج الى المخالطة
والمعاشرة وعلى كل فرد واجب يؤديه ، فإنهم بحاجة الى هداة
ومرشدين يبينون للناس النافع من الضار ، وبصفة خاصة الأفراد قد
يخلطون بين الحقوق والواجبات ، ويتهاونون فيما كلفوا به ، وقد
تعم الفوضى ويسود الاضطراب بسبب ما يدعيه بعضهم من حقوق ..

ويقرن الإمام محمد عبده منزلة الرسل وتعاليمهم الإلهية من
النوع الإنسانى بمنزلة العقل من الشخص ، منحة أتمها الله تعالى
لكى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل^(٢) .

(١) محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ٨١ - ص ٩٥ .

(٢) المصدر السابق - ص ٩٨ - ص ٩٩ .

وكما يؤسس الدين الأصول والقواعد الأخلاقية ، فإنه أيضا ينظم مراتب العقول البشرية ، ويراعى درجاتها من حيث الفهم واستقبال العلم واكتساب المعرفة .

فمن البديهي أن درجات العقول متفاوتة ، تعلو بعضها بعضا ، وأن نسي منها لا يدرك ما عليه إلا علي وجه الإجمال ، وأن ذلك لتفاوت المراتب في التعليم فقط ، بل لا بد معه من التفاوت في الفطر لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه ولا يزال المرء يرقى يبدو البعيد له قريبا ، وتفتح أمامه حجب الغيب ^(١) .

والإمام محمد عبده يشير بذلك الى ذوى العقول السامية والنفوس العالية ، ويفسح المجال للترقى فى الفهم والتعلل للوصول الى أرقى درجات اليقين ، وهؤلاء من الأنبياء أو العقلاء لا يجب تكذيبهم ، أن مرادهم يتفق مع الفطرة والحق واليقين ..

وقد جعل الإمام محمد عبده منزلة الرسل من البشر بمنزلة العقول لأشخاص ، وأن بعثهم بحاجة من حاجات العقول البشرية

(١) المصدر السابق - ص ١٠١ - ص ١٠٢ .

قضت رحمة الحكم بسدادها ، ولكنها حاجة روحية وكل ما لا مس
الحس منها فالقصد منه الى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء
الضالة أو تقويم ملكاتها ^(١) .

ولما كان الدين باعثا للأخلاق ، وتنمية السلوك المستقيم ،
والهام للروح . فإنه عوز أن يقام الدين حاجزا بين الارواح وبين ما
ميزها الله به من إستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر
الامكان ، بل يجب ان يكون باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا
باحترام البرهان ، فارضا لها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في
معرفة ما بين يديها من العوالم ، مع القصد والوقوف في سلامة
الاعتقاد عند الحد ، ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين ^(٢) .

واذا كان من وظائف الرسل والانبياء الدعوة الى التزام
حدود الدين ، وتبليغ رسالة الله تعالى الى العالمين ، فليس من
وظائفهم ما هو من عمل المدرسين ، ومعلمي الصناعات ، وليس مما
جاؤا له تعليم التاريخ ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ولا بيان

(١) نفس المصدر السابق - ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١١١

ما اختلف من حركاتها ، ولا ما استكر من طبقات الارض ولا مقادير
الطول فيها والعرض ، ولا تحتاج اليه البيانات في نموها ، ولا ما
تفتقر اليه الحيوانات في بقاء اشخاصها وانواعها . غير ذلك مما
وضعت له العلوم .

وأما ما ورد في كلام الانبياء من الاشارة الى شىء مما ذكرنا
في أحوال الافلاك أو هيئة الارض ، فأنما يقصد منه النظر الى ما فيه
دلالة على حكمة مبدعه ، وتوجيه الفكر الى الغرض لادراك اسراره
وبدائعه ^(١) .

ومن خلال هذه العبارات القليلة نجد ان الإمام محمد عبده
لم يهمل أهمية الدين الى جانب العقل ، إذ أن العقل وحده لا
يكفى بالوصول الى ما فيه شهادة الأمم بدون مرشد الهى ، كذلك
فان الدين حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل
السعادات ^(٢) .

^(١) المصدر السابق - ص ١١٠ - ص ١١١ .

^(٢) لمزيد من التفاصيل - المصدر السابق - ص ١١٥ - ص ١١٦ .

كذلك فان الدين ليس من خصائصه تعليم الصناعات ،
واختراعات العلوم الطبيعية أو الكيمائية أو الكونية الأخرى ، بل هو
باعت بما فيه من اشارات على البحث والكشف لإدراك الاسرار
الإلهية فى الكون والطبيعة .

وبهذا نجد ان الإمام محمد عبده ، فى دعوته المتوازنة ،
يرى ضرورة الايمان الصحيح بمبادئ الدين واتباع ما جاءت به
الرسل من تعاليم الهية ، واستلها المغانى الروحية التى تخاطب
الفطر الانسانية ، وكذلك اتباع طريق العقل للحصول على المعرفة ،
والوصول عن طرق البرهان الصحيح الى العلم المفيد واستكناة
اسرار الوجود الممكن ، وادراك ما اودع الله فيه من الحكمة التى
تدل على قدرته وحكمته .

كذلك يتضح لنا ان الإمام محمد عبده يستلهم روح التجديد
من أسس وتعاليم الدين ، فلم يكن يدعو لذلك من فراغ أو من
حمية زائفة قد تاتى ثم تنتهى بعد قليل ، وقد عبر عن ذلك عندما
اشار الى ان الدين الاسلامى "انحى باللائمة على التقليد وحمل
عليه حملة لم يرد لها عنه القدر . فبددت فيالقه المتغالية على

النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك ونسفت ما كان له من دعائم وarkan في عقائد الأمم" (١) .

كما ان الاسلام (الدين) - اطلق سلطان العقل من كل ما ان قهده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده " بل وأن أعظم ما جاء به الاسلام هو : الدعوة لإستقلال الارادة وإستقلال الرأى والفكر" (٢) "وانما قامت المدنية في اوروبا على متن هذه الاصول التي جاء بها الدين الاسلامي . وقد غفل المسلمون ذلك في الوقت لدى تنبه اليه غيرهم .

وقد اشاد الباحثون الغربيون بمنهج الإمام محمد عبده في إحياء نزعة التجديد والتقريب بين تعاليم الدين ومبادئ العقل . فالدين يوافق العقل والعقيدة وكما يرى تعتبر إحدى العلامات لأجل الرقي بالعقل الإنساني ، تلك التي تعمل على الحد من التطرف ، بالإضافة الى أن العقيدة ، تمنح التعليم أو الدروس لإنقاذ الانسان من الخطأ . وبينما تزودنا العقيدة ، الدينية بذلك ، فأنها

(١) المصدر السابق - ص ١٢٩ .

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٤١

تساعد العقل فى نفس الوقت لأن يطمئن للوصول الى العدالة
بجانب الاعتقاد^(١).

وبهذه الروح الجديدة . اثبت دعاة الاصلاح والتجديد فى
العصر الحديث أن الإسلام ليس كما فهمه المقلدون ، اللذين وقفوا
عند حدوده الظاهرية ، ومنعوا الفكر والعقل ، وحاربوا كل ما هو
جديد وساطع ، وجردوا العقل الإسلامى من خصائصه وما وهبه الله
تعالى من نور اليقين المعرفى ، والعلمى ...

فالإسلام - أو الدين - فى ضميمه جاء يخاطب العقل ، وينبه
الفهم واللب ، ويشركه فى العواطف والإحساس فى إرشاد الانسان
الى سعادته الدنيوية والأخروية ، ويبين للناس ما اختلفوا فيه ، وأن
الله تعالى لا ينظر الى الصور ، ولكن ينظر الى القلوب ، وطالب
المكلف برعاية جسده كما طالبه بإصلاح سره ، ففرض نظافة
الظاهر ، كما اوجب ظاهرة الباطن ، وجعل روح العبادة الإخلاص ،

(١) Charles - C - Adams , Islam and Modernism in Egypt , p, 127

وان ما فرض من الأعمال ، إنما هو لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق^(١) .

وعلى ذلك فإن الإمام محمد عبده - وغيره من المصلحين في العصر الحديث - أرادوا بعث روح التجديد على أسس تعاليم الدين الإسلامى وعلى قواعد من الأخلاق المستمدة من أصوله ، والاستناد الى ما كان عليه علماء الدين والسلف ، أولئك الذين ساروا في مناهجهم "على الأسس القرآنية والمأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فأقاموا مذاهبهم أو أصولهم واعتقاداتهم، وكانوا على اتفاق تام على ما يشمله الدين من قواعد "الاعتقاد - تلك التى يجب على كل مسلم موافقتها"^(٢) .

وإذا كان الإمام محمد عبده أراد بذلك أن يظهر العقل الإسلامى فى ثوبه الأصيل ، ويؤكد على أن هذا العقل كفىل بحل ما يعترضه من مشاكل عقائدية وعصرية ، فإنه كذلك لم يفرط فى

(١) للمزيد من التفاصيل - راجع : الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ١٤٨ .
ص ١٤٩ .

(٢) L - Sir Thomas , W , Arnold , The Islamic Faith , London ernest Bem , Limited ,
1928 , p . 12 , 18 .

حق هذا العقل . ولم يقصه قدرد . لقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين في تحليلهم لمنهج الأستاذ الإمام "بأنه قد حاور بالعقل وحده ، فدفع به ليقول في حوادث المستقبل ومعارفه أقوالا يقينية . تعتبر من مشاكل العصر الحديث " (١) .

ويعتبر الأستاذ الإمام بهذا المنهج قريبا من ابن رشد ومنهجه العقلى المتحرر من قيود التقليد ، والاتباع ، ويضاف الى ذلك أنه اراد أن يعود مرة أخرى الى صوغ المبادئ الكلامية في قالب عقلى شبيه بما كان يحاوله الأحرار من مفكرى الإسلام - كالمعتزلة والاشاعرة والغزالي وابن رشد... وغيرهم .

تلك هي النهضة الفكرية والروحية التى اراد رفع لوائها فى العصر الحديث - منذ القرن الرابع عشر الهجرى كل من الإمام محمد عبده ومن قبله السيد جمال الدين الأفغانى .

(١) راجع دكتور - سليمان دنيا - الشيخ محمد عبده بين الفلسفة والكلاميين - ص ٥ ، ص ٩ - ط - دار احياء الكتب العربية - ١٩٨٥ م .

وإذا كانت هناك بعض الفروق بين كل من الأستاذ الإمام والسيد جمال الدين الأفغانى من حيث الوسائل فقط وإن اتفق كل منهما فى الغايات والأهداف - فالإمام محمد عبده اشترك مع السيد جمال الدين فى فكرة الإصلاح والتجديد وضرورة ذلك لصالح الإسلام والعرب والمسلمين - ولكنه يخالفه من حيث أن السيد جمال الدين "مجدد طموح يريد الوصول سريعاً وعن طريق السياسة"^(١). أما الأستاذ الإمام فكان يرى أن التجديد والإصلاح يستلزم تدرجاً معقولاً ، ودعائماً ثابتة من الأخلاق والدين ، وتمحيص الحقائق والأدلة ، وتفنيدهم مزاعم الخصوم ، بما يثبت ضلالها وفسادها - ثم ينتهى بالمنطق أو البرهان العقلى للرد عليها ، لإظهار أصالة العقل والتفكير الإسلامى والعربى.

وربما كان ذلك واضحاً من خلال المقالات التى كتبها السيد جمال الدين الأفغانى فى ... مجلة العروة الوثقى ... يلهم بها حماس جماهير المسلمين ، ويوقظ عقولهم وأفئدتهم ، ويدعوهم إلى الوحدة ونوثيق الروابط والصلات ، ومحاربة دعاوى التخلف

(١) دكتور إبراهيم مذكور - فى الفلسفة الإسلامية - ج ١ - ص ١٤٣ .

والتفرقة. ومقاومة الاستعمار واذ نابه ... ويؤكد كذلك على ان الدين لا يقاوم العلوم أو المعرفة ، وأن المسلمين عملوا بما في كتاب الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم - لتوفرت لهم السعادة في الدنيا والآخرة الخ ^(١) .

وجدير بالذكر ان الفيلسوف الكبير محمد اقبال - حاول في كتابه "تجديد التفكير الديني في الاسلام" أن يثبت بما لا يدع مجالاً للشك مدى التطابق بين منهج الاسلام ومنهج العلوم الحديثة ، ومدى احتواء النصوص القرآنية على معاني العلم ، وقواعده ومبادئه .. وأن سنة الله تعالى قضت التدرج في سلم الكمال الفكري والعقلي بالنسبة للإنسان فلكل عصر وكل علم، أو اكتشاف جديد دلالة فيه . ولكن ذلك لا يعنى ضرورة التطابق التام بين نظريات العلوم الحديثة المتغيرة وبين ما ورد من المشارات في النصوص الإلهية ، لأن النصوص الإلهية تلائم بمحتوياتها ومعانيها وإشاراتهما كل عصر من العصور. فتعطي لكل

(١) لمريد من التفاصيل في ذلك : ينظر - محمود أبو ريه - صيحة جمال الدين الأفغاني

(مجموعة مقالات وراء للسيد جمال الدين) .

عصر معانيه ودلالاته ، تدرجا مع سلم الكمالات العقلية والعلمية . اذ
ليس قاصرا على عصر دون اخر^(١).

٤:- الإمام محمد عبده ودراسة المنطق

رأينا من خلال بحثنا في علم المنطق عند المتأخرين ، أنهم
اهتموا بنقل المنطق وشروحه وتلقيه للطلاب أو لدارسين للعلوم
الإسلامية والعربية . وانهم صنفوا المتون ووضعوا المختصرات على
هذا الفن حتى يسهل على المتعلمين حفظها وترديدها - دون بذل
لمجهود عقلي ، أو تحليل منطقي ، ولعل أكثر ما اهتم به المتأخرون
المدخل - المسمى "بإيساغوجي" - لأسباب ذكرناها فيما سبق -
ولكن على الرغم من ظهور بعض التيارات الفقهية والأصولية التي
تحرم دراسة النطق أو الاشتغال بتعليمه كما فعل ابن الصلاح
/٦٤٣هـ/ وغيره من اتباع المدارس السلفية - وبصفة خاصة الإمام
نقي الدين ابن تيمية ت عام /٧٢٨هـ/ .

^(١) للمزيد في ذلك - محمد أقبال - بحوث التفكير الديني في الاسلام.

ولكن الاشتغال بدراسة المنطق . وبعض مباحثه ظل حتى
أحدث العصور . إذ يدرس ضمن العلوم الشرعية بوصفه علما مساعدا
فوضعت المتنون ، ووضعت عليه أيضا الشروح والتعليقات ، إذ نجد
على مبارك / ١٨٢٣م / ١٨٩٢م / يضع شروحا لمنظومة في أشكال
المنطق^(١) وهذا يدل على أن صرخات لاحتجاج ضد المنطق -
ذهبت أدراج الرياح - حتى العصر الحديث

فأهل السنة أو علماء الاسلام من المصلحين والمفكرين منذ
مطلع القرن الرابع عشر الهجري . أصبحوا لا يقاومون علما من
العلوم ، أو فنا من الفنون . يجدون فيه خيرا فكريا وفائدة لخدمة
الدين وتحسين أمور المسلمين

واعتقد أن هذا ما تمثله للاستاذ الإمام محمد عبده - فلم
يقتصر فكره ، وعقله على استيعاب العلوم الشرعية الإسلامية ، فقط ،
بل اتسع ليشمل دراسات وتحليلات فكرية وعلمية تعتبر من مجريات
النهضة العصرية ، وربما كان يتجه بفكره في كل هذه الأمور

(١) راجع على مبارك - الخطط الجديدة - ج ١٢ - ص ١٤ ط - القاهرة .

الى تحقيق الصلة القوية بين أسس وقواعد الاسلام وبين مناهج والعلوم الحديثة ، ليؤكد أن الدين لم يقف حجرة عثرة امام أى تقدم أو نهضة إن الدين يدعو الى ذلك ويحث على البحث والكشف ، وادراك أسرار الوجود الممكن ، وفى ذلك استدلال على حكمة الخالق عز وجل .

. ومن هنا - فقد اهتم بدراسة - علم المنطق - وتدرسه للطلاب فى أروقة الأزهر الشريف - ولكن بمنهج يمزج فيه بين آرائه وتحليلاته وبين آراء وتعليقات الشيخ الرئيس ابن سينا : ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م / - فى كتابى الإشارات والنجاة ^(١) ، وبذلك يريد أن يرجع بمنهج التدريس الى ما كان عليه الأوائل ، وليتمثل الطريقة العصرية - دون ترديد لشروح أو تعليقات جوفاء - اغلبها خالية من المضمون - وهو ما رأيناه عند المتأخرين - وشراح المتون والمنظومات من علماء المدارس الإسلامية وفى أروقة الأزهر الشريف .

(١) راجع - دكتور النشار - مناهج البحث عند مفكرى الاسلام - ص ٢٨١

وقد انكب الاستاذ الإمام محمد عبده في ذلك على دراسة كتاب "البصائر النصيرية" وهو من تأليف بن سهلان الساوى من رجال القرن الخامس الهجرى .

وفي المقدمة التى كتبها الاستاذ الإمام لشرحه وتحقيقه لهذا الكتاب ما يدل على اهتمامه بدراسة المنطق ، واختياره لأحسن الكتب فى هذا المجال ، وما فيه فائدة - عقلية وعلمية بالنسبة للدارسين اذ يذكر ذلك بقوله "فقد رأيت وأنا ببيروت مدة اقامتى بها سنة ١٣٠٤هـ / ١٨٨٧م / كتابا فى المنطق يسمى "البصائر النصيرية" .. فنظرت اليه فاذا هو حاوم مع اختصاره لما لم تحوه المطولات التى بأيدينا من المباحث المنطقية الحقيقية ، وخال مع كثرة مسائله من المناقشات الوهمية التى لا تليق بالمنطق . وهو معيار العلوم ، .. ووحدته على ترتيب حسن لم اعهدده فيما وقفت عليه من كتب المتأخرين بعد الشيخ الرئيس ابن سينا ومن فى طبقته من علماء هذا العلم ، ثم يذكر الإمام محمد عبده أنه تقرر تدريسه على طلاب الازهر ، بعد أن زاده شرحا وتعليقا على

مارأه مفيدا لذلك " (١) .

ولسنا بحاجة الى كثير من الشروح والتعليق ، على ما اورده
الاستاذ الإمام فى ذلك ، واذ يحتاج الى بحث متخصص فى علم
المنطق وآثاره بالاضافة الى مزيد من التحليل والنقد ، نأمل أن
يقوم بذلك علماء المنطق ومناهج البحث فى العصر الحديث . كما
فعل الدكتور على سامى النشار فى كتابه العظيم "مناهج البحث
عند مفكرى الاسلام" .. وقد لجأنا الى هذا البحث فى كثير من
المواقف .

ولكن يبدو أن الإمام محمد عبده بمنهجه التحليلى النقدى
لم يكن يسلم بآراء أو النظريات المنطقية لمجرد أنها صدرت عن
افلاطون / ٣٤٧ / ق.م . أو ارسطو توفى عام / ٣٢٢ هـ / ق.م . وابن
سينا ت عام ٤٣٨ هـ / ، بل كان ينظر فى ذلك بمنهج عقلى تركيبى
يتوافق مع مقتضيات العصر الحديث ، وقد اشار الى ذلك بقوله فى
مقدمة كتاب "البصائر النصيرية" على أن الكتاب وان كان جزل

(١) نظرنا - محمد عمارة - الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده - ص ٤٢٦ - وهذه المقدمة

- توجد بكتاب البصائر النصيرية - ط - بولاق - سنة ١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م - ص ٢

العبارة صحيح البيان . الا ان فيه الفاظا وعبارات ومسائل اعتمد في الاتيان بها على ما كان عليه أهل زمانه درجة العرفان ، وهى اليوم تحتاج الى شىء من الشرح والايضاح" (١) .

وهذا يدل على ان الإمام محمد عبده ينتقد تلك الآراء التقليدية والمصطلحات التى يستخدمها المتأخرون وهى لا تتماشى مع العناصر الجديدة وما استحدث من امور وقضايا وعبارات جديدة - طبقا للتطور العلمى والفكرى .

وهذا ما يبدو من خلال تحليله وشروحه - مادة القضية ، وفى الحكم الكلى والقياس وفكرة الحد . وهكذا (٢) . بل يذهب فى اكثر من موضع الى اظهار الاخطاء التى وقع فيها كثير من المناطق فى وصف الاشياء وحركتها - وكانوا فى ذلك أقرب الى الظن منهم الى التحقيق ..

(١) راجع المصدر السابق - ص ٤٢٦ .

(٢) للمريد نسر المصر السابق .

ومثال ذلك - وهو ما يجب تنقية كتب المنطق والمؤلفات القديمة منه "ما شاع عن حركة فك التماسح".

يذكر الاستاذ الإمام محمد عبده الاخطاء التى وقع فيها المناطق - وهو ما درج فى كتب المنطق وغيرها - حيث أنهم اخذوا من بعض كتب الحيوان من غير بحث صحيح . ومن هذه الأخطاء - أنهم زعموا أن التماسح يخالف سائر الحيوانات فى تحريك الفك عند الأكل (وهذا يعنى بأن التماسح يحرك عند المضغ فكه الأعلى فقط) - كما اخطأ من ظن منهم انه لا خرج لفضلاته - وانما يلتقط (القطقاط) ما يظهر من جوفه فى فمه من هذه الفضلات وهؤلاء يؤذيها . ولكن الثابت بالتحقيق ان الفك العلوى عند التماسيح ثابت متصل بعظام الجمجمة بدون مفصل متحرك . وأما السفلى فهو المتحرك وله اتصال بالجمجمة مفصلى بواسطة عظم يسمى العظم المربع ، ثم ان للتماسيح فتحة فى انتهاء

الأمعاء تخرج منها الفضلات من بول وغيره ، وفيها تولج التماسيح
عند المسافدة ^(١) .

والواضح لنا من هذا التحليل المنطقي العقلي - المزج بين
الفكر المنطقي والمنهج العلمي - القائم على الملاحظة والوصف
والتجربة فلا يجب أن يكتفى الدارس أو الباحث على مجرد ترديد
آراء السابقين دون التحقيق العلمي الدقيق .

هذا هو منهج الإمام محمد عبده وغيره - ممن رأوا ضرورة
الاطلاع على مجريات العصر الحديث ... من مسائل علمية وفكرية
في سبيل تحقيق النهضة ، لمحو ظلام الجهل والتخلف والوقوف
على التقليد . وهذا ما ندعوا إليه في العصر الحديث . وفي نطاق
الالتزام بأصول الكتاب والسنة . والقيم السامية ، والسلوك الأخلاقي
النبيل .

(١) للمزيد في ذلك : ومساائل أخرى - راجع - المصدر السابق - ص ٤٥٢ وأماكن متفرقة
- كذلك من تعليقات الإمام محمد عبده على كتاب البصائر النصيرية - ص ١٣٣ -
ص ١٣٤ .

تحليل ونقد

وإذا كان لنا من كلمة أخيرة في ختام هذا البحث ، فإن طريقة العلماء المتأخرين في تناول القضايا الإسلامية كان يسودها كثير من التقليد وترديد آراء المفكرين الأوائل في القرون الخمسة الأولى ، ولم تنفصل آرائهم في مجال علم الكلام في الاستدلال على وجود الله، تعالى ووحدانيته وصفاته وما يتعلق بذلك من أمور أخرى كالفعل الإلهي والإنساني ومسألة الإيمان وفي الحياة الآخرة عن التراث الإسلامي الأصل .

أما في مجال العلوم العقلية فإن اهتمام المتأخرين انصب على دراسة المدخل ، حتى وضعت الشروح والتعليقات أما ما عدا ذلك من مسائل فلسفية ميتافيزيقية فقد أغفلوها ، ولم تكن ذات قيمة كبيرة في الدوائر العلمية وحلقات التدريس وإن كانت هناك بعض المتون وشروحها على مبحث المقولات فإنها قليلة للغاية

ولبعض الباحثين نظرة دقيقة في هذا المجال ، حيث تشير الدكتوراة فوقية حسين محمود في استعراضها لتاريخ علم الكلام

الاسلامى حتى الفترات المتأخرة" بأن علم الكلام كانت تتكاثر مشاكله عندما كانت تتكشف مشاكله ، لذلك نجد بعد عصر ابن تيمية / ٧٢٨هـ / وابن قيم الجوزية / ٧٥١هـ / بدا عصر الشروح والحواشى ، لعدم وجود مشاكل جديدة واستمرت هذه الفترة حتى عصر الشيخ جمال الدين لاافغانى / ١٣١٤هـ / والشيخ محمد عبده / ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م / فى العصر الحديث حيث ظهرت مشاكل من نوعية جديدة ، فكان علم الكلام يناسب ما ساد من مشاكل " .

وقد تناولنا ذلك بالمناقشة والتحليل خلال هذا البحث .

* دكتورة فوفية حسين محمود - مدخل الى الفكر الاسلامى - ص ٦١ - ط - القاهرة -

١٩٨٣م .

خاتمة

نتائج البحث

يتناول هذا الكتاب تحليل الاصول الكلامية ودراسة علم المنطق عند العلماء المسلمين في العصور المتأخرة . من القرن التاسع وحتى الرابع عشر الهجرى ، اذ أن هذه العصور بحاجة الى دراسات دقيقة وبصفة خاصة إذا علمنا ان الباحثين من المستشرقين والعرب دائما ما يصفونها بعصور التخلف الفكرى والحضارى ، وبعد انتهاء عصور الازدهار الأولى ، وقد خرجنا بعدة نتائج منها :-

أولاً : شيد المسلمون المفكرون حضارة علمية وثقافية فى عصور الازدهار الاولى ، وشهد الباحثون الغربيون بذلك ، الا ان العصور المتأخرة ارتبطت بالتخلف الحضارى أو الثقافى ، حيث سادت دعاوى التقليد والجهل فى المجتمعات الإسلامية والعربية على السواء ، وكان ذلك لأسباب اجتماعية كثيرة فضلا عن دعاوى التفرقة والتحزب ، وشيوع الجهل والخمول والكسل والتواكل ، وكانت طريقة التدريس

فى المدارس العلمفة على حالة يرثى لها ، تخلص من التوعية وتنمية روح الابداع الفكرى والعلمى ، فاقترنت هذه الطرق على مجرد ترديد آراء السابقين ، وتصنيف المتن منظومة أو منشورة حتى يسهل على الدارسين حفظها أو تلقينها دون جهد فكرى أو عقلى .

ثانيا : أهتم المتأخرون من العلماء والدارسين للعلوم الإسلامية والعربية بوضع الشروح والحواشى والمختصرات على تلك المتنون ، اذ نجد أن الكتاب الواحد يحتوى على أكثر من شرح أو تعليق ، وإن كان كل شارح يلقى بنظر ورأيه فى المسائل الكلامية ، إلا أنه لم يخرج من دائرة التقليد وترديد آراء الآخرين .

ثالثا : لقد حرص العلماء المتأخرون على التراث الإسلامى فى مجال علم الكلام والعلوم اللغوية والفقهية وأصولها ، ولقنوها للطلاب والدارسين فى المدارس والمساجد التعليمية الإسلامية ، وهم بذلك حافظوا كما رأينا خلال هذا الكتاب على التراث حتى وصل إلينا كاملا دون نقص أو تحريف .

ويبدو أن مشكلات علم الكلام لم تكن جديدة بالنسبة لعصورهم ، إذ أن الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية ، لم تكن مشحونة بأمور تستدعي أعمال الفكر النقلى ، ولم تظهر مشكلات تختلف فيها المذاهب والفرق كما كان حادثا فى القرون الأولى .

رابعاً : نظر العلماء والدارسون المتأخرون الى تلك الأصول الكلامية نظرة المفكرين السابقين فأخذوا بمذاهبهم فى قضايا علم الكلام، ولعل أهم هذه المذاهب الإسلامية مذاهب علماء الكلام من الأشاعرة ، والماتريدية أما ما عدا ذلك من المذاهب الأخرى ... كالمعتزلة والخوارج والشيعة والفلاسفة حيث أنها لا تستقيم مع أصول الإسلام العقائدية الصحيحة .

خامساً : لقد سادت مذاهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية فى العصور المتأخرة فى مجال علم الكلام . وهذا ما وجدناه من خلال دراستنا للمتنون وما وضع عليها من شروح وحواشى وتعليقات ، يضاف الى ذلك ان كثير من الدارسين

المتأخرين والشرح اشادوا بفكر وتحليل مفكرى الاسلام
السابقين للمسائل الإيمانية ، اذ نجد انهم قد استعانوا بآراء
ابن رشد / ٥٩٠هـ / فى الاستدلال العقلى على وجود الله
تعالى ووحدانيته ، والبيضاوى ت عام ٦٨٠هـ / فى الطوابع /
وعضد الدين الايجى ت عام ٧٥٥هـ / . كذلك يأخذون
بعقائد أئمة السلف والمحدثين المتقدمين كالثورى / ١٦١هـ
/ والإمام احمد ت عام / ٢٤١هـ / والإمام مالك ت عام /
١٧٩هـ / والشافعى / ت عام ٢٠٤هـ / والإمام ابن تيمية / ت
عام ٧٢٨هـ / ، فضلا عن أئمة الاشعرية . كالباقلانى ت عام
٤٠٢هـ / والجوينى ت عام / ٤٧٨هـ / والغزالى ت عام ٥٠٥هـ
/ والرازى / ٦٠٦هـ / وأبو منصور الماترىدى / ٣٣٣هـ / .

ولا شك أن هذا يدل على مدى إلمامهم بالأصول الكلامية
عن السابقين وتعمقهم فى دراستها وتحليلها .

سادسا : تعتبر دراسة الأصول الكلامية عند العلماء المتأخرين
ثرية بالأفكار والاستدلالات المنطقية ، وإن كان ذلك مرتبا
ترتبا منظما على طريقة السابقين الا أننا نجد مدى الدقة فى

الجمع بين هذه الآراء الكثيرة في سياق مظم من احل
تاكيد قضية إيمانية أو أصلا من أصول العقيدة . كإثبات
وجود الله تعالى ووحدانيته. وصفاته ، والفعل الالهي وتنزيه
الله سبحانه وتعالى عما لا يليق بقدسيته العلية ، كذلك
مناقشتهم لمسألة الجبر والاختيار أو الفعل الانساني ، وإثبات
القدرة والإرادة الإلهية ، ثم العدالة ونفيهم لنظرية المعتزلة
في وجوب الصلاح والاصلاح على الله تعالى ، ونفيهم كذلك
لفكرة الضرورة العلية في الأشياء ، وقالوا بنفي فكرة الصدفة
أو الاتفاق في الفعل والخلق والطبيعة ثم اثبتوا البعث
الجسماني والروحاني ، وهاجموا آراء الفلاسفة في ذلك
فهذه المسائل الإيمانية ، استطاع علماء أصول الكلام
(التوحيد) المتأخرون ، إثباتها حيث جمعوا بين الأدلة
النقلية عن طريق النصوص القرآنية والمأثور من الأحاديث
الصحيحة ، وبين الأدلة العقلية والبرهانية التي وضعها علماء
الكلام السابقين .

سابعاً : لم يغفل هؤلاء المتأخرون - كما رأينا خلال هذا البحث
- مسألة من مسائل على أصول الكلام الا واشبعوها دراسة

وبحثا ، وشرحا وتحليلا ، وتعليقا ، ولم يترك احد منهم رأيا ذات قيمة الا واستدل به لإثبات قضية عقائدية ايمانية . ومن ذلك : اثبات وجود الله تعالى ووحدانيته بأدلة عقلية ونقلية ، اما الصفات الإلهية ، فقد فرعوها الى عدة فروع - هي : صفات الوجوب ، والسلوب - وصفات المعاني - والصفات المعنوية - وناقشوا ذلك من خلال الأحكام العقلية : الوجوب والاستحالة والامكان . وهذا يدل على ان هؤلاء لم يغفلوا الاستدلال العقلي ، وقد سبق الى ذلك كل من الإمام الغزالي / ٥٠٥ هـ / . وفخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ ، كذلك فان الإمام محمد عبده ، ناقش قضايا علم الكلام من خلال هذه الاحكام العقلية ، ومن هنا نجد أنهم أقاموا طريقتهم على اثبات الصفات الإلهية باحكام العقل ، لذلك ناقشوا الفعل الالهي والانساني وأمور الحياة الآخرة ثم اثبتوا لله تعالى الاسماء ، وهذا يتضح من خلال ما وضعوه في المتنون وشروحها بالتفصيل .

ثامنا : لقد اهتم المتأخرون بدراسة فن المنطق بالاضافة الى فنون اللغة العربية ، كالاستعارة والبيان والادب والنثر والشعر ،

وهو ما اشرنا اليه خلال البحث ، فى حين اغفلوا دراسة المسائل الفلسفية و الميتافيزيقية ، وان توفر بعضهم على شرح بعض المباحث كالمقولات . الا انهم اهتموا فى العلوم العقلية بدراسة المنطق . وتركز هذا الاهتمام فى "المدخل المسمى بايساغوجى" حيث انهم قد وضعوا عليه المتنون والمختصرات نظما أو نثرا ، ثم تناول البعض الاخر منهم شرح ذلك والتعليق عليه وربما كان للمنطق أهمية الى جانب دراسة العلوم الإسلامية واللغوية الاخرى . وهو ما دعاهم الى ادخاله وتدريسه معها . وان كانت دراسة فنون المنطق قد واجهتهم مقاومة عنيفة من جانب بعض الفقهاء والأئمة السلف والمتأخرين الا انه ظل يدرس فى المدارس الإسلامية ومساجد الشرق الاسلامى حتى العصر الحديث .

تاسعا : إذا كان المتأخرون ادخلوا دراسة المنطق ضمن العلوم الإسلامية فأنهم اهتموا - بالمدخل كما ذكرنا وهو مختصر يجمع مباحث المنطق - كالحدود والالفاظ والقضايا والاحكام- ويقفون بدراسته عن البرهان أو القياس البرهانى . دون مباحثه الاخرى . كالجدل والاغاليط (السفسطة)

والخطابة . وقد اشار الى ذلك أثير الدين الابهري ت عام ٦٦٣هـ/ في متن ايساغوجي . فقال "والعمدة هو البرهان لا غير " . وسارت الدراسات المنطقية على هذا المنهج فيما بعد .

ولا شك ان اغفال المتأخرين لبعض مباحث النطق . يعنى انهم استبدلوا الامور الشكلية الصورية - وأهتموا بالمسائل الهامة والمفيدة في تغذية الفكر الاسلامي بالاشكال المنتجة فقط .

عاشرا : انتقد المفكرون المجددون في القرت الرابع عشر الهجرى طريقة المتأخرين في دراسة العلوم الإسلامية العربية ، ذا وجدوا انهم كانوا يكتفون بترديد آراء السابقين دون ابداع فكرى أو نظر عقلى ، وهذا ما لا يتفق مع النهضة العلمية والثقافية في العصر الحديث ، اذ ان المشكلات الكلامية لا تقتصر على استعراض تراث السابقين فقط . بل يجب ان يكون ذلك ملائما لمقتضيات العصر الحديث وما يتجدد من مشكلات اسلامية تكون بحاجة الى رؤية فكرية

جديدة ، اذ وجد المصلحون والمجددون ضرورة الاستفادة بالأدلة العلمية والاكتشافات الحديثة الى جانب الدليل النقلى والبرهان العقلى فى اثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، والفعل الالهى والانسانى (مشكلة الجبر والاختيار والعدالة الإلهية ، والبعث الاخرى ... وغير ذلك من مسائل اخرى . حتى يمكن الدفاع عن اصول العقيدة الإسلامية ضد دعاوى الالحاد والتشكيك التى استحدثت فى هذا العصر .

وقد اثبت أن السيد جمال الدين الافغانى ، ومحمد عبده ، ومحمد اقبال . أن النصوص الإسلامية (القرآن الكريم) يشير الى التطور العلمى والثقافى فى العصر الحديث .

ففى النصوص الآلهية أدلة ومعانى علوية وفكرية ، وان غاية علم الكلام ليس هو ترديد لآراء السابقين فى اثبات قضايا العقيدة الايمانية ، بل الكشف عن اصالة الفكر الاسلامى فى الدعوة الى ضرورة البحث والتأويل . لأن فى ذلك استدلال على وجود الله تعالى وهو الحكيم المنظم والمبدع والخالق

لهذا الوجود باكملة بما فيه من انسان أو نبات أو حيوان أو جماد .

هادي عشر : ناقش الإمام محمد عبده واستاذة السيد جمال الدين الأفغانى قضايا علم الكلام بمنهج عصرى جديد ، يلائم التطور العلمى والفكرى فائتبا وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وافعاله وارادته وقدرته بأدلة عقلية وعلمية مستندا كل منهما للدليل النقلى أو السمعى ، فنجد انهما كثيرا ما يستدلان بالأختراعات الحديثة ، والأنظار المنطقية العقلية على وجود الحكيم المبدع ، وكذلك اثبات صدق الرسالة الإلهية وبعث الله تعالى للرسول وبصفة خاصة النبى العظيم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم " يضاف الى ذلك ان المجددين فى العصر الحديث وعلى رأسهم الأستاذ الإمام محمد عبده ينهون عن التطرف فى الرأى، أو التناظر بالألفاظ أو الاغراق فى تنسيق العبارات والتكلف فى السجع بل يدعون الى تمثيل روح المنهج العقلى الذى يخلو من التقليد أو حشو الافكار بالعبارات ، ولأستخلاص الفكرة المفيدة والدائمة.

ولا شك أن الإمام محمد عبده ممن رجع بفكره ونظيره
العقلى الى ما كان عليه المفكرون السابقون ، ذا نجد انه
يجمع فى آرائه بين أنظار الغزالى وابن رشد ، واستخلاص
ما يفيد . مع تمسكه بمنهج أئمة السلف ، فيحافظ على
الأصول ، ويناقش فى الفروع .

ثانى عشر : إذا كان الإمام محمد عبده قد وضع أصول المنهج
العقلى الصحيح ، والذي يجب أن تمثله المدارس الفكرية
فيما بعد ، فإنه دعا من خلال ذلك الى مقاومة دعاوى
التقليد أو الوقوف عند حدود الظواهر ، أو الأغراب فى
التأويل ، وتنقية التراث الفكرى والدينى مما علق به من
شوائب التقليد الأعمى وترديد مصطلحات وعبارات جوفاء
خالية من المضمون والمعنى ، وقد أشار الى ذلك من خلال
دراسته لعلم المنطق ، فتناول كتاب البصائر النصيرية ،
بالشرح والتحليل والتعليق وأشار الى جوانب الخطاء فى
الألفاظ والعبارات وكذلك الأغلاط العلمية والتى داب
المفكرون على ترديدها دون أعمال الفكر فيها ، فوقعوا فى
أخطاء حسيمة ، فضلا عن إيقاعهم لغيرهم فيها أيضا . وقد

كان لهذا المذهب أثر كبير في إحياء روح النهضة الفكرية
الإسلامية الآن .



أولا المصادر العربية :

- ١- الإمام ابن تيمية : كتاب الإيمان - تحقيق دكتور محمد خليل هراس - ط - مكتبة النهضة الاسلامية - بدون تاريخ .
- ٢- " " " : نقض المنطق - تحقيق محمد حامد الفقى - ط - المطبعة السنية المحمدية - القاهرة - ١٩٥١ م .
- ٣- الإمام بن حزم : الفصل فى الملل والنحل - ط - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٤- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة - ط - دار القلم - بيروت - ١٩٨٤ م .
- ٥- ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب المقولات - ط - بيروت - ١٩٣٢ م .

٦- " " " : تهافت التهافت - ح ٢ - تحقيق دكتور سليمان دنيا - ط - دار المعارف - ١٩٨١ م .

٧- " " " : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) تحقيق لجنة احياء التراث العربى - ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٢ م .

٨- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة - (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) تحقيق لجنة احياء التراث العربى - بيروت - ١٩٨٢ م .

٩- ابن سينا (الشيخ الرئيسى - ابو على) : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات - ط - أمين هندية - ١٩٠٨ م .

١٠- " " " " : كتاب الشفاء - تحقيق دكتور ابراهيم بيومى مذكور - ط - القاهرة - ١٩٥٢ م .

١١- ابن النديم : الفهرست - ط - ليك - ١٨٧١ م .

١٢- أبو الحسن الأشعري : كتاب الإبانة عن أصول الديانة -

ط - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٩٧ هـ ، كذلك بتحقيق

الدكتور فوقيه حسين محمود - ط - دار الانصار ١٩٧٧ م .

١٣- " " : مقالات الإسلاميين - تحقيق محمد

محي الدين عبد الحميد - ط - مكتبة النهضة المصرية

١٩٦١ م .

١٤- " " : كتاب اللمع - ط - بيروت - ١٩٥٤ م .

١٥- أبو العلا عفيفي (دكتور) : وزكى نجيب محمود

(دكتور) : مصطلحات الفلسفة - ط - المجلس الاعلى لرعاية

الفنون والآداب - القاهرة - ١٩٦٤ م .

١٦- إبراهيم البيجورى : حاشية المريد على جوهرة

التوحيد - ط - المطبعة الازهرية بمصر - ١٣١٠ هـ .

١٧- " " : حاشية على متن السنوسية - ط - المطبعة

الحميدية المصرية - ١٣١٥ هـ .

- ١٨- " " : حاشية الباجورى على متن السلم - ط
القاهرة - ط ١٠٣٦ هـ.
- ١٩- " " : متن البيجورى (توحيد) - ط - المطبعة
الحجرية بمصر - ١٣٠٦ هـ.
- ٢٠- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) - يوسف كرم : دروس
فى الفلسفة - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة -
١٩٥٣ م.
- ٢١- " " " " : فى الفلسفة الاسلاميه (منهج وتطبيقه) -
ط - دار إحياء الكتب المصرية - ١٩٧٤ م.
- ٢٢- " " " " " : فى الفلسفة الاسلاميه (منهج وتطبيقه)
- ح ٢ ط - دار المعارف ١٩٨٣ م.
- ٢٣- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) - يوسف كرم : مقدمة
كتاب الشفاء لأبن سينا - ط - القاهرة ١٩٥٢ م.

٢٤- إبراهيم اللقاني : متن الجوهرة (توحيد) ضمن كتاب مجموعة (المتون المحتوى على خمسة وأربعين متنا من خواص الفنون) - ط - المطبعة الحجرية بالقاهرة - ١٣٠٦هـ.

٢٥- أثير الدين الابهري : متن ايساغوجي (منطق) - ضمن مجموعة المتون - ط - المطبعة الحجرية بمصر - ١٣٠٦هـ.

٢٦- الشيخ أحمد الاجهوري : تقرير على حاشية البيجورى (المسماه بتحفة المريد على الجوهرة ..) ط - المطبعة الازهرية بمصر ١٣١٠هـ.

٢٧- أحمد أمين : ضحى الاسلام ح ٣ ط مكتبة النهضة المصرية - ١٩٨٢م .

٢٨- الشيخ احمد الدردير : متن الحريدة (توحيد) - ضمن مجموعة المتون ط المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦هـ .

٢٩- الشيخ احمد السجاعي : متن المقولات - ط - المطبعة
العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣ هـ .

٣٠- الاخضرى (الشيخ عبد الرحمن) : متن السلم (منطق)
ضمن مجموعة المتون .. المطبعة الحجرية بمصر - ١٣٠٦ هـ .

٣١- " " " : شرح الاخضرى على سلمه - القاهرة
١٣٤١ هـ .

٣٢- إخوان الصفاء : الرسائل - بتحقيق خيرى الدين
الزراكلى - ط القاهرة - ١٩٢٧ م - كذلك بتحقيق بطرس البستاني
- ١٩٥٢ م .

٣٣- اقبال (دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى
الاسلام - ترجمة عباس محمود - ط - لجنة التأليف والترجمة
والنشر - القاهرة - ١٩٦٨ م .

٣٤- ايلزليكنستادتر (دكتورة) : الاسلام والعصر الحديث -
ترجمة عبد الحميد سليم - ط - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م .

٣٥- البخارى : الصحيح - ح٢ - ط - دار احياء الكتب
العربية بمصر - بدون تاريخ .

٣٦- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى - ترجمة دكتور عبد
الحليم النجار - ط - دار المعارف - ١٩٧٧م .

٣٧- البغدادى : الفرق بين المذاهب - ط - القاهرة -
بدون تاريخ .

٣٨- بول كرواوس : التراجم الارسططاليسية المنسوبة الى
عبد الله ابن المقفع - (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليونانى
فى الحضارة الاسلامية) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى - ط -
دار القلم بيروت - ١٩٨٠م .

٣٩- جعفر آل ياسين (دكتور) : المنطق السينوى - ط - دار
الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٣م .

٤٠- جولد تسهير : مذاهب التفسير الاسلامى - ط -
ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - ط الخانجى بمصر - ١٩٥٥م .

٤١- " " " " : موقف اهل السنة بازاء علوم الأوائل
(ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ترجمة دكتور
عبد الرحمن بدوى - ط - دار القلم - بيروت - ١٩٨٠م .

٤٢- الإمام الجوينى (امام الحرمين أبو المعالى) : الإرشاد
الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد - تحقيق دكتور عبد الحليم
النجار - الخانجى بمصر - ١٩٥١م .

٤٣- " " " : الشامل فى أصول الدين - تحقيق على
سامى النشار - وآخرون - ط - منشأة المعارف بالأسكندرية -
١٩٦٩م .

٤٤- حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب
والفنون - ط - المكتبة الاسلامية - طهران - ١٩٤٧م .

٤٥- الشيخ حسن السيد متولى : مذكرة التوحيد - (مقرر
طلبة المعاهد الازهرية) مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة -
١٩٧١م .

٤٦- الشيخ حسن العطار : حاشية على متن المقولات
(المسمى بالجواهر المنتظمات في عقود المقولات للشيخ أحمد
السجاعي) - ط المطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣ هـ .

٤٧- " " " : حاشية العطار على الخبيص - ١٣١١ هـ .

٤٨- الشيخ الحفنى (يوسف الحفناوى) : حاشية ايساغوجى
لشيخ الاسلام زكريا الانصارى - ط - المطبعة العامرية الشرقية بمصر
- ١٣٠٣ هـ .

٤٩- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة
دكتور محمد عبد الهادى أبوريده - ط - دار النهضة المصرية -
١٩٨١ م .

٥٠- الرازى (فخر الدين) : أصول الدين - تحقيق طه عبد
الرؤوف سعد - ط المكتبة الازهرية - بدون تاريخ .

٥١- الرازى (فخر الدين) : المباحث الشرقية - ح ٢ -
ط - حيدر اباد الدكن - ١٣٤٣ هـ .

٥٢- الشيخ زكريا الانصارى : شرح ايساغوجى (منطق) -
ط - المطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣ هـ .

٥٣- زكى نجيب محمود (دكتور) ، يوسف كرم : قصة
الفلسفة اليونانية - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة
١٩٤٩ .

٥٤- السبكي (عبد الوهاب) : طبقات الشافعية الكبرى - ط
- المنيرة - القاهرة - بدون تاريخ .

٥٥- سراج الدين الاوشى : متن بدء الامالى (توحيد)
ضمن مجموعة المتون ..) المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦ هـ .

٥٦- سليمان دنيا (دكتور) : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة
والكلاميين - ط - دار احياء الكتب العربية - ١٩٥٨ م .

٥٧- السنوسى (الشيخ محمد) : متن السنوسية (توحيد) -
ضمن مجموعة المتون ..) - المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦ هـ .

٥٨- الساوى (عمر بن سهلان) : البصائر النصيرية - المطابع
الاميرية - بمصر ١٨٩٨ م.

٥٩- السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق
والكلام - ط - القاهرة - ١٩٤٧ م.

٦٠- الشهرستانى : الملل والنحل - تحقيق عبد العزيز
الوكيل - ط - الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ .

٦١- طاشى كبرى زاده : مفتاح العادة ومصباح السياده -
١ - ط - حيد اباد الدكن - ١٩٠٨ م.

٦٢- عبد الحليم محمود (دكتور) : اقطاب الحديث -
سفيان الثورى - ط - دار المعارف - ١٩٨١ م.

٦٣- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : خريف اليونانى - ط -
دار القلم - بيروت - ١٩٧٩ م.

٦٤- عبد الرحمن بدوى : مجموعة تعليقات وضعها على بحث
الدكتور بول كرواس فى التراجم الارسططاليسية ... (ضمن كتاب

التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) - ط دار القلم ببيروت -
١٩٨٠ م .

٦٥- عبد الرحمن الرافعي : عصر محمد علي - ط - مكتبة
النهضة المصرية ١٩٥١ م .

٦٦- عبد الغفار عبد الرحيم (دكتور) : الإمام محمد عبده
ومنهجه في التفسير - ط دار الانصار - ١٩٨٠ م .

٦٧- عباس محمود العقاد : الاسلام دعوة عالمية - ط - دار
الهلال ١٩٢٢ م .

٦٨- " " " : الفلسفة القرآنية - ط - دار الهلال -
١٩٢١ م .

٦٩- عاطف العراقي (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق - ط
- دار المعارف ١٩٨٣ م .

٧٠- عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر العربي محمد عبده
- مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٥ م .

٧١- الإمام الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين - ط -
دار احياء الكتب العربية - بدون تاريخ .

٧٢- " " " : الاقتصاد في الاعتقاد - تحقيق محمد
مصطفى أبو العلا - ط - الجندی - ١٩٧٢م .

٧٣- تهافت الفلاسفة - تحقيق دكتور سليمان دنيا - ط -
دار المعارف - ١٩٨١م .

٧٤- الإمام الغزالي " : الدرة الفاخرة في شرح علوم
الآخرة - ط - الجندی .

٧٥- " " " : الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة القصور
العوالي) - ط - الجندی - ١٩٧٠م .

٧٦- " " " : القسطاس المستقيم - ط الجندی -
١٩٧٣م .

٧٧- الإمام الغزالي (أبو حامد) : المستصفى في علم
الأصول - ط - الجندی ١٩٧١م .

٧٨- " " " : المقصد الاسنى فى شرح أسماء
الله الحسنى - ط - الجندى - بدون تاريخ .

٧٩- " " " : مقاصد الفلاسفة - ط - القاهرة .

٨٠- " " " : معراج السالكين - ط - الجندى -
١٩٧٣م .

٨١- " " " : معيار العلم - ط - الجندى - ١٩٧٠م .

٨٢- " " " : المنقذ من الضلال - ط - الجندى -
١٩٧١م .

٨٣- ف - يارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية - ترجمة
حمزه طاهر - ط - دار المعارف - ١٩٨٣م .

٨٤- فتح الله خليف (دكتور) : فخر الدين الرازى - ط
دار المعارف - ١٩٦٩م .

٨٥- فوقية حسين محمود : مدخل الى الفكر الاسلامى
ط - القاهرة ١٩٨٣م .

٨٦- كمال جعفر (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية - ط -
مكتبة كلية دارالعلوم - القاهرة - ١٩٧٦م .

٨٧- الشيخ محمد الانببى : تقرير على حاشية السنوسية
- المطبعة الحميدية المصرية - ١٣١٥هـ .

٨٨- محمد البهى (دكتور) : الفكر الاسلامى الحديث -
ط - القاهرة ١٩٦٠م .

٨٩- محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ محمد عبده (فى
ثلاثة اجزاء) - ط - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة
١٩٤٠م .

٩٠- " " " : شبهات النصارى وحجج الاسلام -
ط - دار المنار - القاهرة - ١٩٣٦م .

- ٩١- محمد سعيد عبد المجيد (الافغانى) : نابغة الشرق
السيد جمال الدين الافغانى - ط دار الكاتب العربى
بالقاهرة - ١٩٦٧م .
- ٩٢- الشيخ محمد الشيبانى : متن الشيبانية (توحيد) ضمن
مجموعة المتون) المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦هـ .
- ٩٣- الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد - تحقيق
محمود ابوريه - ط - دار المعارف - القاهرة -
١٩٧٧م .
- ٩٤- " " " : الاسلام والنصرانية - ط المكتبة
التجارية الكبرى بمصر - ١٩٤٠م .
- ٩٥- محمد عبد الهادى ابوريده (دكتور) : تحقيق رسائل
الكندى الفلسفية - ط - القاهرة - ١٩٥٠م .

٩٦- محمد عمارة : الاعمال الكاملة للأمام محمد عبده
ط - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت -
١٩٧٢م .

٩٧- محمد علي ابوريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي
في الاسلام - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٠م .

٩٨- محمد فريد وجدى : الأدلة العلمية على جواز
ترجمة معاني القرآن الكريم الى اللغات الاجنبية - ط
القاهرة ١٩٣٦م .

٩٩- محمود أبوريه : صيحه جمال الدين الافغانى
(مجموعة مقالات وآراء للسيد جمال الدين) - ط - دار
الهنا - القاهرة - بدون تاريخ .

١٠٠- ماكس مابرهوف : من الإسكندرية الى بغداد
(بحث منشور ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة
الاسلامية) ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - ط دار
القلم بيروت - ١٩٨٠م .

١٠١- ماكس هورتن : السوسي والفلسفة اليونانية - بحث منشور بمجلة الاسلام عام ١٩١٥م .

١٠٢- الملوى (شهاب الدين احمد بن عبد الفتاح) : شرح الملوى على السلم كتاب مدرسى مقرر على طلاب المعاهد الازهرية - ط - القاهرة - ١٩٢٨م .

١٠٣- مونتهجرى وات : فضائل الاسلام على الحضارة الغربية - ترجمة حسين أحمد أمين - ط - دار الشروق بيروت - ١٩٨٣م .

١٠٤- النشار (دكتور على سامى) : المنطق الصورى ط - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٦م .

١٠٥- " " " " : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام م ط - دار المعارف - ١٩٢٨م

١٠٦- " " " " : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - ح٢ - ط - دار المعارف - ١٩٦٤م ، ١٩٦٩م

الدوريات والمخطوطات

- ١- أعلام الفكر الإنساني : إعداد نخبة من الأساتذة المصريين - ط - الهيئة العامة للكتاب - ١٩٨٤ م .
- ٢- دائرة المعارف الإسلامية : إعداد - زكى خورشيد وآخرون - ط - القاهرة - ١٩٣٦ م .
- ٣- رأفت غنيمى الشيخ (دكتور) : المدرسة المصرية الحديثة والمجتمع المصرى - (بحث منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق) - العدد الأول - عام ١٩٨٧ م .
- ٤- زكى نجيب محمود (دكتور) : طريق العقل فى التراث الإسلامى - (بحث منشور بمجلة الإسلام والحضارة) ط - جامعة عيش شمس - القاهرة - ١٩٨٢ م .

١٠٧- الإمام نور الدين الصابوني : كتاب البداية من الهداية في الكفاية في اصول الدين - تحقيق دكتور فتح الله خليف - ط - دار المعارف - ١٩٦٩م .

١٠٨- ول ديوارانت : قصة الحضارة - ح١٣ - (عصر الإيمان) ترجمة محمد بدران - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٧٤م .

١٠٩- يوسف خوري (دكتور) : العلوم عند العرب (تبويب وتعريف ونصوص) - ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣م .

١١٠- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ط - دار القلم بيروت - بدون تاريخ .

٥- شكرى نجار (دكتور) : النهضة فى العالم العربى الحديث
 - (بحث منشور بمجلة الفكر العربى والفلسفة) ط ١ معهد
 الإنماء العربى للعلوم الإنسانية (عدد ٤١) بيروت ١٩٨٦ م .

٦- صلاح قنصورة (دكتور) : الغزو الثقافى وحوار الحضارات
 (مقال منشور بمجلة المنار) العدد ٣١ يوليو .

٧- محمد محمود أبوقحف (دكتور) : التحليل النقدى
 للأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب -
 (بحث منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق) العدد
 الأول - عام ١٩٨٧ م .

٨- الشيخ خليفة سالم أبوقحف : شرح وتعليق على شرح
 ايساغوجى (منطق) لشيخ الإسلام زكريا الأنصارى مخطوط
 بمكتبة الباحث وطبع عليه أختام الشارح (انظر الصورة
 شكل رقم (٨،٢) (١٠،٩)

المصادر الأجنبية

- 1- Charles – C – Adams, Islam and Modernism in Egypt, Oxford University press Humphery – Milfurd London, 1933.
- 2- Macdonald, development of Muslim theology London, 1903.
- 3- O'Leary, Arabic thought and its place in History London, 1968.
- 4- Sir, Thomas, W, Arnold, The Islamic faith London, 1928.

فهرس

رقم الصفحة	العنوان
٥	مقدمة
٢١	الفصل الأول :- الاتجاهات الفكرية عند المتأخرين منذ القرن السادس وحتى الرابع عشر الهجرى
٢٢	أولاً :- عصر الازدهار الفكرى الأولى
٢٩	ثانياً :- طريقة المتأخرين فى التفكير وتلقين العلوم الإسلامية
٤٧	الفصل الثانى :- البحث فى القضايا الكلامية
٤٨	أولاً :- مناهج البحث فى القضايا الكلامية
٥٣	ثانياً :- القضايا الإلهية عند المتأخرين

٥٣	١- إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته
٦٣	٢- إثبات الصفات الإلهية
٧٢	٣- التنزيه الإلهي
٧٦	٤- الكلام الإلهي ومشكلة خلق القرآن
٨١	٥- الفعل الإلهي
٨٣	ثالثاً:- الفعل الإنساني "مسألة الجبر والاختيار"
٨٧	رابعاً:- العدل الإلهي
٩٥	خامساً:- الإيمان
١٠٨	الفصل الثالث:- البعث وأمور الحياة الآخرة
١٠٩	تمهيد
١١٥	أولاً:- مسألة الرؤية لله تعالى في الآخرة

١١٩ ثانياً:- أحوال القبر

١٢٠ ثالثاً:- البعث والحشر والنشر

١٢٧ الفصل الرابع:- دراسة علم المنطق عند المتأخرين

١٢٨ تمهيد

١٣١ أولاً:- اهتمام علماء العرب ومفكروا الإسلام بالمنطق
الأرسطي

١٤٩ ثانياً:- فكرة موجزة عن المنطق بين المؤيدين
والمعارضين

١٦٢ ثالثاً:- علم المنطق في القرون المتأخرة

١٨٨ تحليل ونقد

١٩٣ الفصل الخامس:- نزعة التجديد في الفكر الإسلامي في
القرن الرابع عشر الهجري

أولاً:- المجددون المحدثون وموقفهم من تراث الأوائل ١٩٩

ثانياً:- التوفيق بين الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي
الحديث ٢١٤

١- من ناحية المنهج ٢١٤

٢- القضايا الكلامية ٢٣٣

أ- الغاية في علم الكلام (التوحيد) ٢٣٧

ب- إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ٢٣٨

ج- إثبات الصفات الإلهية ٢٤٣

د- الفعل الإلهي ٢٤٨

هـ- الأفعال الإنسانية ٢٥٢

- ٢٥٩ ٣- بعث روح التجديد على أسس وتعاليم دينية وأخلاقية
- ٢٧٤ ٤- الإمام محمد عبده ودراسة المنطق
- ٢٨٢ **تخليـل ونقـد**
- ٢٨٤ **خاتمة - نتائج البحث**
- ٢٩٦ **مصادر البحث**
- ٣١٥ **الدوريات والمخطوطات**

رقم الإيداع

٨٨/٤٩٢٩



ط ٤ - ٤٠٤٠٤

• ملاحق البحث والمخطوطات •

الملاحق

حاشية العالم العربي والامام الشهاب المصطفى الذي لا ينطق شام
 في مئة مار شيخ الاسلام الشيخ حسن العطار ع- في شرح
 مقولات العلامة الفاضل والمحقق الكامل الشيخ
 أحمد البجاعي المسمى بالجواهر المنتظمات
 في عقود المقولات الموافقة
 لافكاره ما الله تعالى
 ونفع بعلومه ما
 آمين

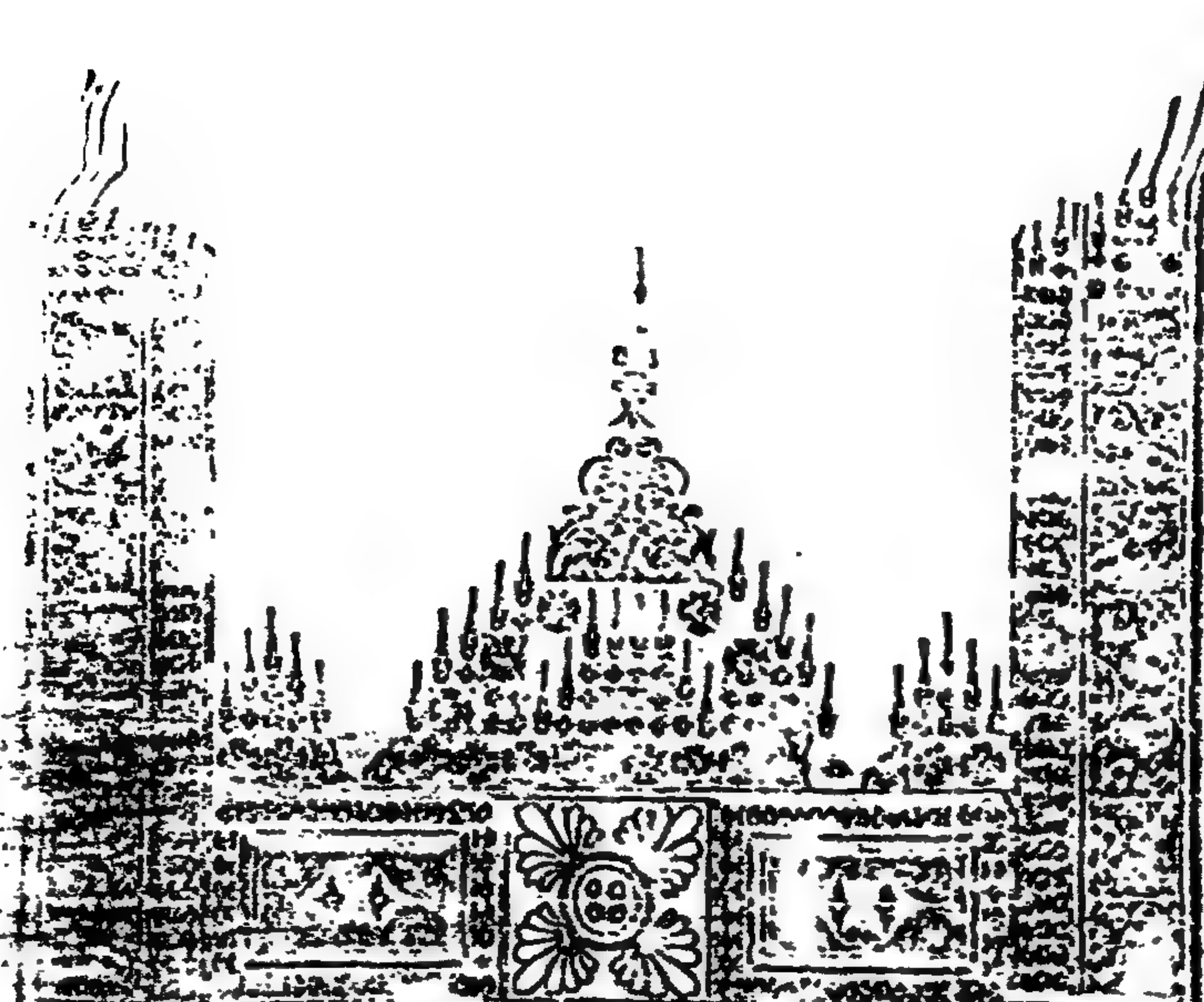
مدرسة البيت (٢)

حاشية الشيخ الحنفى - على شرح
 ابن عوج، لشيخ الاسلام
 قدس الله روحه
 وتوضيحها
 آمين

٢

{وعلى هامشها الشرح الذي كور لشيخ الاسلام رحمه الله تعالى}

بسمه الرحمن الرحيم



(بسم الله الرحمن الرحيم)

حمد لمن ميرا النوع الانساني بافصح البيان وانا قلبه باذكار رسوم الحقائق مؤيدة
 باقوى البرهان وملاذوسلا ما على سيدنا محمد الذي لا يحيط بحزبات فضائله اذراك
 وعلى آله وصحبه الخائزين بالانتساب اليه رتبة دونهما السبا (بعد) فيقول المير
 الساي يوسف الحفاري هذه حواش شريفة وتطبيقات منيفة على شرح ابي ج
 شيخ الاسلام توضع ما اشكل من غير غرض الكلام محتاجين قراءتي لهذا الكتاب
 في الحسن الله تعالى انفع بها وزيل الثواب والفضل الجليل وعليه اجماع ادي (قوله الحمد
 لله) انفع من براد بالمسند في هذا الشأن بحبل الصفات وان براد ما انفع
 الحاصل بالمصدر وهو المحمود او الخامد براد براد بالمحمود او المحمود عليه مجازا وغير
 هذه المعاني الوسطا باقية من التلخيص لقوله عليه افضل الصلاة والسلام لا يحيى ثناء
 عليك انت كما امنت على نفسك والتمني المحمدية الكريمة من باب (قوله الذي من
 احب) اي المانع لان الرسول مع منتهى في اوله المسمى وتعلق الحكم على منتهى
 دون طلبة عبد الاستحقاق اي لاجل هذه الخ وحسنه فكون آتيا بالمعنى الواجب
 والمندوب ومنع اي اعطى وهو يتعدى بغيره الى مفعوله فيكون هنا مفعلا مسمى حص
 لا يقال اللطف له من مقصورا على الاحبة بل يشمل الكافر قال تعالى الله لطيف بعباده
 لا انا نقول ال في اللطف الكمال اذ يقال المقصور مجموع الوصفين والاحبة جمع حبيبة
 ويجمع ايضا على احوال المراد بهم من محبهم ومحبة واللفظ بضم ال لام وسكون الطاء
 في اللفظة ال رافة والرفق وهو هنا مأخوذ باعتبار غايته ويصح ان يراد به ما يرفق به
 والتوفيق خلق قدره الطاعة في العبد ولا شك ان القدرة عند المحققين تقارن القتل فلا
 يراد الكافر حتى يحتاج الى اخراجه من قوله وتسهيل سبل الخير اليه (قوله ويصر) اي

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال سيدنا وهو لا نا العالم العامل
 العلامة الخبر البحر الفهامة
 هذه الاثرين وحلة الطالبين
 قدوة المارقين مربي السالكين
 شمع الاسلام واشباح نور
 انفسهم بهذه وانتهى
 المصنعة والتا لفضلها
 النافعة والاعمال السالمة
 القاطعة زين الخافيل بغير
 الامائل اياه انصائل والقواضل
 ابريحي زكريا بن محمد بن
 احمد بن زكوي الانصاري
 الشافعي اشيخ الله بوجده
 ونفع بعله وجموده بجموده
 وعترته آمين بسم الله الرحمن
 الرحيم الحمد لله الذي من
 احبته باللفظ والتوفيق
 وبسرهم سبله سبل التوفيق

ما لمعه الحمد (٤)

ومن غير جبريات الاستدراء
المعنى من حكم على كفى له حدود
في أكثر جزئياته لكنه لما كان
حيران بغيره فكذلك الأسفل عند
المصغ استقر بما شاهدنا يجوز
في بعض الأفراد ما يخالف ذلك
كأنما سأل قيل انه جبرية فكذلك
الاعلى والتمثيل وهو إثبات
حكم واحد في جزئي لثبوت في
جزئي آخر فمى مشتركة بينهما
والفقهاء يسمونه قياسا
(والعمدة) أى ما يعتمد عليه
من هذه التباسات (هو
المرءان) تركبه من المقدمات
التي هي ولكونه كافيا في
الاستدعاء للعلوم التصديقية
(في نسخة أخرى) قال رحمه الله
قال الشيخ الأشرف في كتابه
في أصول الفقه في خمس عشر وعشرون
باباً من باب بيان الأصول الخمسة

[illegible]

۲۰۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والله وحده وحده وسلم

No. C. 6-10-1

[illegible]

15

1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 26

100

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

100

1000

٤١٨

سهل لم أي للاجابة ساو كميل التصور والتصديق التصور حصول صورة الشيء في
 الذهن من غير حكم والتصديق هو المركب من تصور الحكم عليه وبه القسمة والحكم
 أو الحكم والتصورات الثلاث شروط على الخلاف في ذلك والمراد بيسر أي طريقته
 ما يصل إليه وهو المسرفات في الأول والأقبسة والحجج في الثاني ويصح أن يراد به ما يعم
 التصور والموصول البعيد كالكليات والقضايا لا يحد في ما في كلامه من الاستعارة
 التضريرية ومن راعة الاستهلال (قوله والصلاة والسلام) أسماء مصدرين أصلي وسلم
 والصبر والتسليم وقوله على أشرف خلقه متعلق بالصلاة والسلام وحذف متعلق الأول
 لدلالة الثاني عليه والخلق مصدر بمعنى المخلوق أي "ووجد (قوله الثاني) أي الدال
 وأن لم يحصل وصول بانفعل أو الموصول بالفعل على الخلاف في تفسيره أهلية وقوله أي
 سواء الطريق من إضافة الفسفة إلى الموصوف أي "الطريق الدواعي المستقيم
 (قوله الخاترين) أي الجامعين للمصدق وهو طائفة الحكم للواقع والتحقيق اثبات الشيء
 على الوجه الحق من حق بمعنى ثبت (قوله فهذا) أي المؤلف الذي هو اللفظ المخصوص
 باعتبار دلالة على المعاني المخصوصة والاشارة إليها تنزيهاً عن المحسوس الشاهد
 تنبيهاً على فطانة الطالب وأن العقول تتشبه بمنزلة المحسوس وقوله شرح أي كشف
 وإيضاح أي في نفسه مبالغة كقوله رسول عدل أو المصدر بمعنى اسم الفاعل والعلامة
 صفة مبالغة والتأنيف لتأكيد المبالغة (قوله الأبري) بفتح الهمزة وكسر الراء نسبة إلى
 أبراسم بك كذا في القلبي (قوله المسمى) أي الكتاب بألف عوج وسكون الهمزة
 نسبة ذلك والمسمى اسم مفعول مسمى وهو يمتد إلى المفعول الأول (قوله في علم المنطق) أي
 شرح أحوال من كتاب والمنطق علم إلى المنطق من إضافة الألف إلى الألف (قوله في علم المنطق) أي
 المسمى إلى الاسم ولا يحد في ما في كلامه من الاستعارة التضريرية الخفيفة على من يقرأه
 لأصلكم في جذوع النخل (قوله يحمل الفاظه) أي يقال تركب كسر الهمزة لا يحد
 للكتاب وكذا يقال فيما به (قوله ويصح منته) أي يزيل معيبة بالضم والهمزة
 ما فيه من الاستعارة التضريرية التضريرية في بفتح أو معاني أو الحكم في الفهم (قوله
 ويقدم مطلقه) أي يتضمن قيوداً بالظن من المسائل المحتاجة إلى التمهيد (قوله في علم المنطق) أي
 وجه لطيف أي على طريق مختصر والطرف منه شرح بعد وجوبه (قوله في علم المنطق) أي
 جد وهذا كتاب أزلنا مبارك (قوله ومنهج منته) أي طريق عالين (قوله في علم المنطق) أي
 السبل والطلاقة والمنهج في الأهل (قوله في القاموس) أي أوجس في علم المنطق (قوله في علم المنطق) أي
 وسميته أي الشرح المطلق بفتح الهمزة ويكون الطاء أي مكان انطباع في معنى ذلك (قوله في علم المنطق) أي
 أو بضم الهمزة وكسر اللام أي الذي يذبح الغالب على ما ذكره (قوله والله أسأل) قدم
 المفعول لأفادته المحصور وهو مفعول أول لا سأل ومفعوله الثاني أن يتقرب ومفعول يتقرب
 محذوف لأنه ما التعميم مع الاختصار (قوله وهو حسي) أي كافي ونم الوكيل أي
 الحافظ والجلة معطوفة على حسي أو على جملة حسي وجبته فيقدر القول أو يجعل
 الأولى ناشئة وهذا كله على القول بعدم جواز عطفه لأنشاء على الأخبار أما على القول

والتصديق والصلاة والسلام
 على أشرف خلقه محمد الحمادي
 إلى سوا الله طريق وعلى آله
 وصحبه الخاترين للتصديق
 والتحقيق (ويصح) فهذا شرح
 لطيف لكتاب العلامة أثير
 الدين الأبري رحمه الله المسمى
 بألف عوج في علم المنطق
 على المنطق ويسمى براده
 ويقدم مطلقه ويقدم مطلقه
 (قوله في علم المنطق) أي
 (قوله في علم المنطق) أي

المنطق

المطلع مشروح
لشيخ الإسلام
رحمه الله تعالى
أميناً



ملا محمد الحق سكرتير (٧)

يسمع به وهو حسبي ونعم الوكيل قال رحمه الله تعالى
بسم الله الرحمن الرحيم اي ايدي وابندي يا ابي
عليه السلام كتابه العزيز وعجز كل امرئ ان يبيد في قبضه
بسم الله الرحمن الرحيم ثم جزم في مخطوطة البركة
وفي رواية بحمد الله مراد ابواود وغيره وفاته
ابن الصلاح وغيره حجزة الله اي شئ عليه بصفاته
اذ الخ هو الشاء باللسان الليل الاختيار في حجة
التجديد سواء تعلق بالفتنة ام بالهوان والندم
تأنيها بالجملة لمرور جمع بين الالبته اي من عو بالوايتين
السابقتين واشاره الى انه لا تغاير بين
ان الالبته الحقيقي وامرئ في الحقيقة حصل
والصافين بالعلم وفهم الاسم على الكتاب
والاجرام واختار كلمة الفعلية على الاسمية هنا
وفيما ياتي ففهم الاظهر والجز عن الايمان مستمر
على وجه الثبات والدمام وايضا بنيت على ما
امضاهما من العلم الذي هو قوة من سائر القوت
مما رآه بتأصيله للعلم امثلا لا لغيره واما
منه ربك تحت اي شيء ايليها
على خوفه لنا اي خلقه ففهم الطاعة
فما عكس المثل في خلقه ففهم
انهم صفة وانما هم على اسوق يسوي اي في مقام
بلية الامم لثلاث الاول واجب والثاني

هنيئاً بغيره وحده في الله تعالى فلا رنة الانسان لا بشر وهو
 غير اليقينية الا مستنداً الى المناقض وهو ^{الكل} ~~هو~~ ^{الكل} ~~هو~~
 الوجود في اكثر جزئياته كثرة في الوجودات ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 الاستغناء عن اليقينية المستندة الى ما هو في بعض
 الافراد ما يقال في التمسك بما قيل في الحركات فكذلك الا على
 والمتمشك وهو انما تسمى بالحركة في جزئياتها ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 مشترك بينهما ولا ينفكهما بينهما في انما ^{بما} ~~بما ^{بما} ~~بما~~
 عليه من هذه اليقينية انما هو اليقينية ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 اليقينية والمردف ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 في شدة اليقينية ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 المبارزة ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~~~

عشر في كتاب ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 وما ^{بما} ~~بما~~ ^{بما} ~~بما~~
 ٨٨٥

كاتبه ومالكه الشريف ^{بما} ~~بما ^{بما} ~~بما~~~~



مع الخطأ به مع قياس مؤلف من مرادفات متناهية من
تخصص معتقدية ومضوية والشعر وهو ليس مؤلف من
مرادفات متناهية من التمس والتمس والتمس والتمس
وهو قياس مؤلف من معتدات متناهية من التمس والتمس
ومن مقتداه معتد كاذبة والعلم هو البرهان لا غير
والله الرحمن الرحيم
الحمد لله الوهاب العظيمة والعهلة على خير البرية وعلى
روح النفوس ركية اما بعد فان معاني الاستعارات
وما يتعلق به قد ذكرت في الكتب مفصلة عسرة القبط
واردت ذكره بحيلة مضبوطة بل ووجهه نطق به كتب
المستأمنين في علمه في الملاحين تحت فرائد عوائد
لتحقيق معاني استعارات وقسامها ودرجاتها ثلاثه عقود
الاولى في انواع المجاز وفيه ست فصول القوية
الاولى المجاز المعنى الكلمة المستعملة في غير موضع
علاصم معربة ما فاعل على رادته ان كانت متعلقة غير
المشابهة في معاني الالة استعار مصرحة (المفردات)
في ان التسمية جناسا غير مشتقة فالاستعارة المجازية
في التسمية في الالة الله في بعد جوفها في معصية
ان كان المستعملة في معاني معني الحرف ان كان حرفا فراد
معدية معني في كماله من المعاني المطلقة كالاستعارة
وتنوع وانما السبعة الستة في ورد ما في الكنية كاستعارة

المزينة

[illegible]

ملفوظات حضرت - قسط (۱۱)

نحو
نحو
نحو

أو الوضع و بحري في كثر من انوثته الفناد فان الله حين يدبر يدور تسخن عند التبريد و يقلان الشدة
والضعف فان تسخن النار تسخن من تسخن الحجر الحار وتسخن النار تسخن من تسخن الحجر الحار والتعبير
بان يفعل وان يفعل أولى ٤ من التعبير والفعل والافتقار الى ما علمت من ان هاتين المقولتين امران

حرارة النار فيه (قوله اذ الوضع) وذلك لشمسية الحاصل من اجتماع الاعضاء على وضع
مخصوص كالقيام والقعود ونحوهما بعد افعال حركات تلك الاعضاء بطاقتك انما
اعني القيام ونحوه (قوله وانما يفعل لذلك) اي لا يقعد على طريق التفتي شيئا فشيئا وان
فعل وان يفعل ذلك لادلة الله على ان الزمان تضمننا واما اذ ان صورة المصداق
لوجود السابك وهو ان تالد لادلة الله تضمننا على الزمان تتدفق وان وجدت الالتزام لان
كل حدث له زمان لكان الدلالة المتضمنة اقوى (قوله حسن الاختتام) هو كحسن
الاطلاع وحسن التماس من المواضع التي تاتي فيها اشعار والكاتب والمولدون هم
الاشد عناية بهذه المواضع الثلاثة واما "ام رب وانما حضره من فناءهم هم مصر وحقا الى
جزالها ما نرى وانما مصر هي اخرجها فلا يالوز موضعها في اي قالب اراوه فقامت فضاء
السبق في هذا المعنى رقد يقع لهم من جزالة الفناء والمجتمعات الدائمة انظمة ما يغير
عنده غيرهم وعلى كل حال افضل لبقدره ومن حسن الاتفاق ان وافق وقت استراحة
العلم من الجري في ميدان العلم اذ ان عشرين يوم "بيت الثاني عشر من شهر رجب سنة
الف ومائتين وخمسين يترتب بدرب الختام بخط الشهيد الحسين وقد كنت به ابني من
الرحلة التي قطعت فيها زمن شتائي وعودي لمقعة مكاني واجباني تشارك مع جماعة
من اذكاء الطلاب الازهريين في كتب منها مائة وثلاثون السيد البليدي ووضعت عليهم
حاشية اما طنت عنها الجلباب وكشفت عن مخدراته عرائشها الجلباب ثم شرعت في
هذه الرسالة بوضعت عليها حاشية وافية بتراد فيها غنية لذكر ذي استعداد فريحت
من تدويدها صباح يوم الجمعة ربيع شعبان عام اثنين واربعين بعد المائتين والالف
ثم شرعت به في فراغها في هذه الحاشية حتى اتممت الى اثنا عشر مجلد كان قد كتبت
العوائق بيني وبين اتمامها وتركتم في زوايا الانبياء كغيرها من بقية مسودات كتب
مودتها من الفراغ اجاه حاشية الخشني فهي الى الان تتدبني بصوت خفي من بين
كنبي بقول من قال

ولم ارقى عيوب الناس شيئا كبقص القادرين على التمام
فاخذ طم ايتولى

تجدد ان غير قارين
وما بعد لذلك هو
التعبير بـ
فعل وينفعل واما
الفعل والانفعال
فانما قد يظلم ان
على الحاصل بعد
انقطاع الحركة
وقد مر انه ليس
من هذا القبيل
وقول (كلا)
يشتمل اليهم معنى ثم
قال في المصباح كل
الشيء كونه باب
قعد ولا سم الكمال
ويستعمل في
الذوات والصفات
قال كل اذا تمت
اجزائه ومحابته
وكل من ابواب قرب
وغريب واهب لغات
ليكن بابا تعب
اردو ولا وقية
من انواع الدرع
حسين الاختتام

وهو وانما في الكلام بما يدل على انتهاء الكلام فقال الله سبحانه وتعالى ان برزقنا فعمله ان
حسن التمام ويدخلنا الجنة دار السلام كما سيدنا وولانا محمد وسائر الانبياء والملائكة الكرام عليه
وعليهم وعلى جميع اتباعهم افضل الصلاة والسلام ولام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (وكان الفراغ)
من تأليف هذا الشرح يوم الخميس المبارك استهضت من ربيع الاول الذي هو من شهر رجب سنة ١٢٨٢ هـ
رمائة واثنين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امامنا اذا اجد الشيخ جدا فيني في العقل انكم من "وحد" من

بالتجربة الحاضرة الترفيع التي ركبها في خان

علاقه و لوح مستقیم و لوح غیر مستقیم

أول اجتماع من عام ألف وثلاثمائة وثلاثة

من شجرة سيد الشهابين

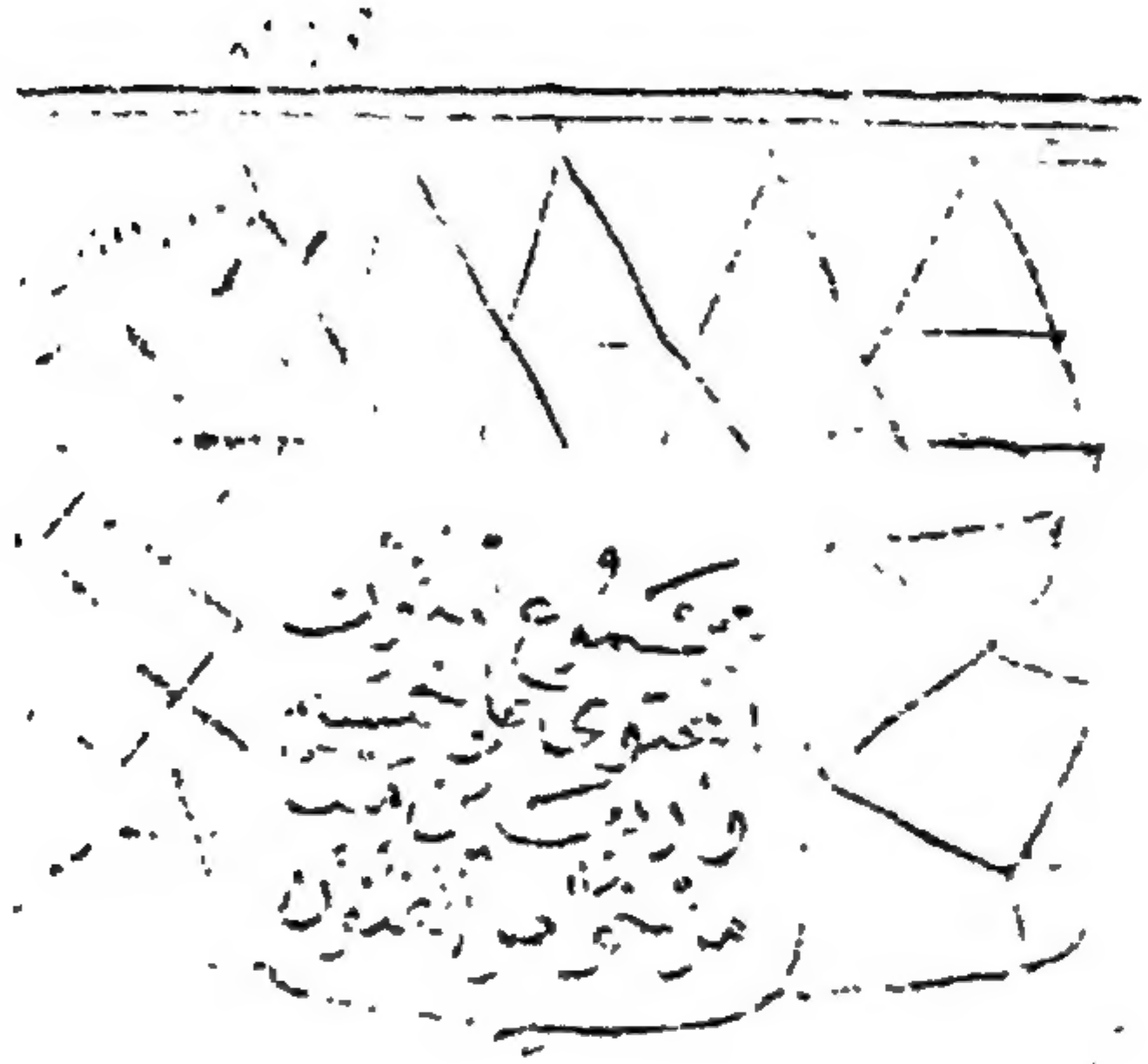
عليه وعلى آله وصحبه وسلم

و عظم و شرف

وہ کہہ رہے تھے۔

آمین

ملفوظات لایحہ
قسم (۱۳)



حفظه الله تعالى
 مكتبة
 دار الكتب
 القاهرة
 رقم
 ١٠٠٠

رقم	الموضوع
١٩١	بقيّة فهرسة محمد بن أحمد
١٩٢	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٣	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٤	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٥	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٦	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٧	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٨	مداد القلم في تاريخ مصر
١٩٩	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٠	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠١	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٢	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٣	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٤	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٥	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٦	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٧	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٨	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٠٩	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٠	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١١	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٢	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٣	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٤	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٥	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٦	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٧	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٨	مداد القلم في تاريخ مصر
٢١٩	مداد القلم في تاريخ مصر
٢٢٠	مداد القلم في تاريخ مصر

درجہ دوم ہجرتی کتاب رقم (١٩١)

رقم الإيداع

٩٩ / ١٤٠٧٤

الترقيم الدولي

977-326-014-3

